ارتقا
پاکستان
میں
کا
تہذیب
سبط حسن

پاکستان میں

تہذیب کا اِرتقاء

سبطِ حسن

دانیال

جملہ حقوق محفوظ
پہلا ایڈیشن: ۱۹۶۶ء
آٹھویں بار: ۱۹۸۶ء
ناشر: ملک نورانی
مکتبۂ دانیال
عبداللہ ہارون روڈ
کراچی
طابع: احمد برادرس، کراچی
قیمت: 60/-

شاکر علی کے نام

فہرست

دیباچہ

ماضی کا تجزیہ کرنا اور ماضی کو دہرانا دو مختلف طریقے ہیں اپنی تاریخ کو سمجھنے اور جاننے کے۔ آج کل ایک تیسرا طریقہ بھی رائج ہے اور وہ ہے ماضی کی پوجا کرنے کا۔ گذرے وقتوں کے کھنڈر اور عمارتیں، سکے اور اوزار، ہتھیار اور روزمرہ کے استعمال کی اشیاء، یہ سب ہمیں خود شناسی میں مدد دیتی ہیں۔ لیکن اگر ہم ان سب چیزوں کو کلیجے سے لگا کر بیٹھ جائیں اور تنقیدی اور سائنسی نقطۂ نظر سے انھیں سمجھنے کی کوشش نہ کریں تو ظاہر ہے کہ اس کا نتیجہ محض ایک جذباتی تعلیم اور تعصب کی فضا پیدا کرنے کے سوا اور کچھ نہیں نکلے گا اور اس قسم کی باتیں عموماً حال اور مستقبل سے بیزاری کے لئے دانستہ لکھی جاتی ہیں۔

سبط صاحب نے "پاکستان میں تہذیب کا ارتقاء" لکھ کر اس جذباتیت سے انحراف کی راہ دکھائی ہے اور اس اعتبار سے یہ کتاب ہمارے ملک کی تاریخ نویسی میں ایک انقلابی اضافے کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کتاب میں پہلی مرتبہ وادی سندھ کی پانچ ہزار سالہ تاریخ کو سائنسی اور ارتقائی نظر سے جانچا گیا ہے۔ مصنف نے کہیں بھی رپورٹنگ نہیں کی ہے نہ پڑھنے والے کے جذبات سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے بلکہ سیدھے سادے

انداز میں یوں لگتا ہے جیسے اس پوری معاشرت کو خود سمجھتے سمجھتے دوسروں کو سمجھانے بیٹھ گئے ہیں، اور جب سمجھا کر اٹھے تو پتہ چلا کہ یہ محض بادشاہوں اور حکمرانوں یا درباری ریشہ دوانیوں کا قصہ نہیں تھا بلکہ اس پوری کہانی میں ایک عام آدمی، عام حالات میں اپنے ذہن اور اپنے ہاتھوں کے ساتھ ہر جگہ موجود ہے۔ ذہن اور ہاتھ اس لئے کہ ان کے بغیر آدمی ترقی نہیں کر سکتا تھا۔

جب ذہن کی بات شروع ہوئی تو ہمارے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ تاریخ ہمیشہ کسی نہ کسی نقطۂ نظر سے ہی لکھی جاتی ہے اور سبط صاحب نے جو کہ مارکسزم کو تاریخ کے سمجھنے کا سب سے پہلا اور بنیادی اصول گردانتے ہیں اسی نظریے سے یہاں ماضی کا جائزہ لیا ہے۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ کتاب کو پڑھتے وقت جا بجا موجودہ حالات کی ترجمانی کو ہمارا ذہن خود بخود قبول کرتا جاتا ہے۔ بادشاہوں فاتحوں، شاعروں، مصوّروں، عوامی اور مذہبی تحریکوں اور مولویوں غرض یہ کہ ہر تذکرے میں ہر جگہ یہی محسوس ہوتا ہے کہ طبقاتی معاشرے کے مسائل موہن جوداڑو کی بیل گاڑیوں کے زمانے سے لے کر آج کے سپر سانک دور تک ایک ہی لڑی کی کڑیاں ہیں۔

برِصغیر کی تاریخ میں شروع سے مذہب اور ریاست ایک دوسرے سے الگ رہے ہیں۔ سبطِ صاحب نے جا بجا اس امر کے حوالے دیئے ہیں۔ مثلاً غیاث الدین بلبن علانیہ کہتا تھا کہ سیاسی اُمور ملکی مصلحتوں کے پابند ہیں نہ کہ شرعِ فقہا کے۔ آگے چل کر لکھتے ہیں "یہ درست ہے کہ ریاست کے اربابِ اختیار مذہب کو اپنے طبقاتی مفاد کی خاطر استعمال کرتے تھے اور مولویوں

پنڈتوں اور پادریوں کی خدمات سے فائدہ اٹھانے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن وہ مذہب کے نمائندوں کو اپنا آقا تسلیم کرنے کے لئے ہرگز تیار نہ تھے

برّصغیر کی عوامی تحریکوں کا ذکر سبط صاحب نے جس لگن، محبت اور تفصیل سے کیا ہے وہ شاید ہی کسی دوسری کتاب میں ملے۔ بھگتی تحریک کے بارے میں عموماً یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ہندوؤں کی تحریک تھی مگر حقیقت میں یہ نچلے طبقے کے ہندو اور مسلمانوں کی مشترکہ تحریک تھی جس کے پیش رَو بھی مسلمان صوفیا ہی تھے۔" شریعت سے انحراف کی یہ جرأت طریقت پسند صوفیا ہی کر سکتے تھے۔ چنانچہ بھگتی تحریک کے ست پنتھی فرقے کے بانی سید امام الدین اسمٰعیلی تھے :-

سوامی رامانند، کبیر، سادھنا، نام دیو، گرو نانک کے گُن گائے ہیں۔ جن میں سے بیشتر اسی وادیٔ سندھ کے سپوت تھے۔" لوگ اگر پریم کے پرستار ہو جائیں اور دکھاوے کی رسمیں ترک کر دیں تو خدا اور انسان کے درمیان سے حجابات اُٹھ جائیں گے... ظاہر ہے ہمارے ان نیک بیّت بھگتوں کو ذات پات اور چھوٹے بڑے کے فرق کی معاشی نوعیت کا شعور نہ تھا۔ (شاید ہو بھی نہ سکتا تھا کیونکہ انقلابی حالات ہی موجود نہ تھے)۔ وہ تو سماجی اصلاحات کے لئے حاکمِ وقت اور اونچے طبقوں سے لڑنے کے حق میں بھی نہ تھے بلکہ ان کو یقین تھا کہ مخالفوں کے دل پریم بھگتی سے بدلے جا سکتے ہیں" (صفحہ ۲۲۲-۲۲۳)"— ظاہر ہے یہ تحریک اونچے اور متوسط طبقوں میں کوئی مقام حاصل نہ کر سکی —"

مگر — " بھگتی تحریک اور اُردو زبان کی نشو و نما اسی راستے پر چل کر ہوئی ۔ دونوں ہی ہندو مسلم اتحاد کی بڑی دلکش نشانیاں ہیں" (ص ۲۱۲)

جو لوگ اُردو کو ہندوستان کے مسلمانوں کی زبان کہتے نہیں تھکتے انہیں تاریخ کے صفحے اُلٹنے چاہئیں ۔

مسلمان امراء کے زیرِ اثر برّ صغیر میں عورت کی موجودہ پس ماندگی اور چکلوں کے کاروبار کی اہمیت جس طرح بڑھی اس کا خاصہ تذکرہ اس کتاب میں ملتا ہے ۔ "پردے کی وجہ سے اونچے اور درمیانہ طبقے کی عورتیں اپاہج ہوکر رہ گئیں " (ص ۲۴۰) — ناچ گانا جو ہندو معاشرے میں ایک متقدس عبادت سمجھا جاتا تھا ، مولویوں کے فتوؤں کے طفیل مسلمانوں میں شجرِ ممنوعہ قرار پایا ۔ اور یوں رئیس مسلمانوں نے ناچ گانے کے اڈّوں کی سرپرستی شروع کردی ۔ اس طرح — " رقص و موسیقی کا یہ مقدّس فن شہروں میں پیٹ بھروں کی تفریح اور ہوس کی آسودگی کا وسیلہ بن گیا " (ص ۲۴۲) "

مغلیہ دَورِ حکومت کو دوآبے اور وسطِ ہند تک محدود سمجھا جاتا ہے مگر ایسا نہیں ہے اور " مغلوں کا عروج و زوال " کے عنوان کے تحت لکھے گئے باب کو پڑھ کر ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ مغلوں کا اس پورے خطّے پر کتنا گہرا اثر تھا ۔

بابر اور ہمایوں کو تو اتنی مہلت ہی نہیں ملی مگر اکبر ، جہانگیر ، اور شاہجہاں کا محبوب شہر لاہور تھا ۔ اس شہر کی خوبصورتی اور

تہذیبی برتری میں مغلوں کا بہت بڑا حصہ ہے۔ مگر اُن کے تعمیری شوق سے قطع نظر سبط صاحب نے ان کی سائنسی اور تجارتی ناعاقبت اندیشی کا بڑی سختی سے محاسبہ کیا ہے۔ اور برِصغیر میں انگریزوں کے عمل دخل اور صنعتی سرگرمیوں سے ناواقفیت کی وجہ اُس خود کفیل معیشت کو قرار دیا ہے جو اس معاشرے کا مزاج اور روح بن گئی تھی۔ اکبر جیسے دانشمند بادشاہ نے چھاپے خانے لگانے یا ان کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کے خیال کو یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ یہ مشینیں ہمارے خوش نویسوں کا مقابلہ نہیں کر سکتیں۔ دوسرے ہمارے پاس بے شمار خوش نویس ہیں آخر وہ کیا کریں گے اگر یہ چھاپے خانے قائم ہوگئے۔

اورنگ زیب کو ہمارے مؤرخوں نے یا تو ایک ایسے عالمِ دین کی قبا پہنا دی ہے جو قرآن اور رسول کی تعلیمات کو سینے سے لگائے شریعتِ اسلامیہ اور خلفائے راشدین کا جانشین، دین کے دشمنوں سے نبرد آزما ہے یا پھر ایک ایسا بے۔مروت، جابر اور لالچی حکمراں جس نے اپنے باپ، بھائیوں اور ان کی اولاد کو ظلم اور دھوکے سے اپنے راستے سے ہٹا دیا اور سلطنتِ مغلیہ کے زوال کا سبب بنا۔ سبط صاحب نے ان دونوں نظریوں کی انتہاپسندی سے بچتے ہوئے جس دیانت اور غیر جانبداری سے اس پوری صورتِ حال کو جانچا ہے اس پر کہیں کہیں حیرت بھی ہوتی ہے اور غصہ بھی آتا ہے۔ مگر تاریخ کو سمجھنے کا شاید اس سے بہتر طریقہ کوئی نہیں تھا۔

اس کتاب میں رگ وید کے عہد سے لے کر مغلیہ حکومت کے زوال

تک کی پوری داستان ہمیں وادیٔ سندھ کی سرزمین میں کروٹ لیتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ عام آدمی پر کیا گزری۔ شعر و ادب، رقص و موسیقی، مصوری اور سنگ تراشی، علوم و فنون، سیر و شکار، غرض یہ کہ ماضی اپنی تمام خامیوں اور خوبیوں کے ساتھ موج در موج ہم تک چلا آتا ہے۔ اور یوں محسوس ہوتا ہے کہ اتنی ٹھوس کتاب لکھتے وقت سبطِ صاحب اس کے ایک ایک لفظ سے لطف اندوز ہو رہے تھے۔ ان کو اپنی تحریر کے حسن اور پختگی کی اس سے بہتر داد شاید نہ مل سکے کہ اتنے سنجیدہ اور فکر آمیز موضوع کے باوجود پڑھنے والے پر مطالعہ کے دوران ایک سرخوشی چھا جاتی ہے۔

سعیدہ گزدر

تمہید

پاکستان میں اِن دِنوں تہذیب کا بڑا چرچا ہے۔ پاکستانی تہذیب کی شناخت اور تشخیص کے لئے سرکاری سطح پر سیمینار منعقد کئے جا رہے ہیں۔ ٹیلی وژن اور ریڈیو پر تقریریں ہو رہی ہیں اور اخباروں اور رسالوں میں مضامین لکھے جا رہے ہیں۔ اس سے تو کسی کو انکار نہیں کہ شخصیت کی تشکیل و تعمیر میں تہذیب بہت اہم کردار ادا کرتی ہے البتہ تہذیبی مسائل سے اب تک جو غفلت برتی گئی ہے اس کی تلافی اِن مباحثوں سے ہو جائے گی یا نہیں، یہ کوئی نہیں بتا سکتا۔ بہر حال یہی کیا کم ہے کہ جس طرف دیکھا نہ تھا پہلے اُدھر دیکھا تو ہے۔

پاکستان کے تہذیبی مسائل اور اُن کے حل کے بارے میں پڑھے لکھے طبقوں میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض حلقے تہذیب کے تمام مسائل کو مذہب کی روشنی میں دیکھتے ہیں بلکہ اُن کے نزدیک پاکستانی تہذیب کی اساس ہی مذہب ہے یا ہونی چاہیئے۔ چنانچہ اُن کا خیال ہے کہ تہذیب کے اُن تمام عناصر اور مظاہر کو جو اسلامی شریعت کے مطابق نہ ہوں معاشرے سے خارج کر دینا چاہیئے۔ مثلاً رقص، موسیقی، مصوری اور صنم تراشی وغیرہ ۔۔ دوسروں کا کہنا ہے کہ پاکستان چونکہ دو قوموں کے نظریئے پر بنا تھا لہٰذا پاکستانی تہذیب کا رُخ بھی اسی نظریئے سے متعین ہونا چاہیئے اور ہم کو اپنی تہذیب سے وہ تمام

عناصر خارج کردینے چاہئیں، جن میں ہندوستانی تہذیب کی جھلک بھی ملتی ہو۔ چنانچہ یہ گروہ ان دنوں یہ ثابت کرنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگا رہا ہے کہ ہماری تہذیب کا ہندوستانی تہذیب سے کبھی کوئی واسطہ ہی نہیں رہا ہے۔ ہماری تہذیب ہندوستانی تہذیب سے ہمیشہ الگ رہی ہے اور اُسے آئندہ بھی الگ رہنا چاہیئے بلکہ ہندوستان کے "ثقافتی حملے" سے بچنے کی خاطر ہمیں ہندوستان کی سرحد پر ایک ثقافتی دیوارِ چین کھڑی کر لینی چاہیئے۔ اسی سے ملتا جُلتا وہ گروہ ہے جس کا دعویٰ ہے کہ ریاست پاکستان ہماری تہذیب کی رُوح کا اعلیٰ ترین مظہر ہے اور چونکہ ہماری ریاست ایک ہے، ہمارا مذہب ایک ہے، ہماری قومی زبان ایک ہے لہٰذا ہماری تہذیب بھی ایک ہے یا ایک ہونی چاہیئے۔ جو لوگ علاقائی تہذیبوں کا غُل مچاتے ہیں وہ دانستہ یا نادانستہ طور پر پاکستان کی وحدت اور سالمیت کو خطرے میں ڈالتے ہیں۔ پانچواں گروہ کہتا ہے کہ پاکستان تو بے شک ایک مُسلّمہ تاریخی حقیقت ہے لیکن اس ریاست کے باشندوں کی نہ زبان ایک ہے، نہ مذہب ایک ہے اور نہ تہذیب ایک ہے بلکہ جس طرح پاکستان ایک وفاقی ریاست ہے اسی طرح اس کی تہذیب بھی وفاقی ہے اور پاکستانی تہذیب علاقائی تہذیبوں سے جُدا یا ماورئی کوئی شئے نہیں ہے۔ چھٹا گروہ کہتا ہے کہ طبقاتی معاشرے کی تہذیب بھی طبقاتی ہوتی ہے۔ لہٰذا پاکستانی یا علاقائی تہذیبوں کے مسائل پر غور کرتے وقت ہمیں یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ ہم کس طبقے کی تہذیب کا تحفّظ چاہتے ہیں۔ وڈیروں، نوابوں، رئیسوں کی تہذیب کا یا دیہات کے کاشتکاروں کی

تہذیب کا۔ سامراجیوں سرمایہ داروں ساہوکاروں کی تہذیب کا یا عام محنت کشوں کی تہذیب کا۔ ساتویں گروہ کا خیال ہے کہ ہم سائنس اور ٹکنالوجی کے دَور سے گذر رہے ہیں۔ ہمیں ملک کی تعمیر و ترقی کے لئے جدید صنعتی نظام کو اپنانا ہوگا اور اپنے معاشرے اور معیشت کی تنظیم سوشلزم کے اصولوں پر کرنی ہوگی ورنہ ہم ہمیشہ دوسروں کے دست نگر رہیں گے۔

لیکن پاکستانی تہذیب کیا ہے اور کیا ہونی چاہیئے اس کا تصفیہ تو اُسی وقت ممکن ہے جب ہم پہلے یہ طے کرلیں کہ تہذیب سے ہماری مُراد کیا ہے؟ تہذیب کے عناصر ترکیبی کیا ہوتے ہیں۔ تہذیب کے ارتقا کا قانون کیا ہے۔ پاکستان میں تہذیب کن کن اَدوار سے گذری ہے اور ان اَدوار کی انفرادی خصوصیتیں کیا تھیں۔ یہ وہ سوالات ہیں جن پر غور کئے بغیر نہ تو دَورِ حاضر کے تہذیبی مسائل آسانی سے سمجھ میں آسکتے ہیں اور نہ تہذیبی ترقی کی راہیں متعین ہوسکتی ہیں۔ کیونکہ تہذیب انسان کا سفر ہے موجود سے ممکن کی جانب۔ ماضی میں ہمارے موجودات کیا تھے اور ان موجودات نے ممکنات کی کون کون سی شکلیں اختیار کیں یہی اس کتاب کا موضوع ہے۔ البتہ کتاب کی دوسری جلد میں ہم مغربی تہذیب کے اثر و نفوذ اور علاقائی تہذیبوں کا جائزہ لینے کے بعد دَورِ حاضر کے اُن تہذیبی مسائل سے بحث کریں گے جن کی طرف ہم نے ابتدا میں اشارہ کیا تھا۔

آریوں کی آمد سے اب تک ہندوستان اور وادیٔ سندھ کی تہذیبیں اتنی ملی جلی رہی ہیں اور انہوں نے ایک دوسرے پر اتنا گہرا

اثر چھوڑا ہے کہ ہندوستانی تہذیب کو پسِ پُشت ڈال کر پاکستانی تہذیب کا مطالعہ ممکن ہی نہیں ہے۔ پھر بھی ہم نے کوشش کی ہے کہ اس مختصر جائزے کو فقط اُنھیں تاریخی واقعات، تحریکات اور رُجحانات تک محدود رکھا جائے جن کا تعلّق وادیٔ سندھ کے باشندوں سے تھا۔

یہ کتاب عالموں کے لئے نہیں بلکہ طالب علموں کے لئے لکھی گئی ہے۔ اور اگر اُن کے کسی کام آگئی تو مَیں سمجھوں گا کہ میری محنت اکارت نہیں گئی۔

سبط حسن۔ کراچی

۸ر فروری ۱۹۷۵ء

پہلا باب

تہذیب کی تعریف

ہر قوم کی ایک تہذیبی شخصیت ہوتی ہے۔ اس شخصیت کے بعض پہلو دوسری تہذیبوں سے ملتے جلتے ہیں۔ لیکن بعض ایسی انفرادی خصوصیتیں ہوتی ہیں جو ایک قوم کی تہذیب کو دوسری تہذیبوں سے الگ اور ممتاز کرتی ہیں۔ ہر قومی تہذیب اپنی انہیں انفرادی خصوصیتوں سے پہچانی جاتی ہے۔

جب سے پاکستان ایک آزاد ریاست کی حیثیت سے وجود میں آیا ہے ہمارے دانش ور پاکستانی تہذیب اور اس کے عناصرِ ترکیبی کی تشخیص میں مصروف ہیں۔ وہ جاننا چاہتے ہیں کہ آیا پاکستانی تہذیب نام کی کوئی شے ہے بھی یا ہم نے فقط اپنی خواہش پر حقیقت کا گمان کر لیا ہے اور اب ایک بے سود کوشش میں لگے ہوئے ہیں۔ پاکستانی تہذیب کی تلاش اس مفروضے پر مبنی ہے کہ چونکہ ہر ریاست قومی ریاست ہوتی ہے اور ہر قومی ریاست کی اپنی انفرادی تہذیب ہوتی ہے۔ لہٰذا پاکستان کی بھی ایک قومی تہذیب ہے یا ہونی چاہیئے۔

لیکن پاکستانی تہذیب پر غور کرتے وقت ہمیں بعض اُمور ذہن میں رکھنے چاہئیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ریاست فقط ایک جغرافیائی یا سیاسی حقیقت ہوتی ہے اور قوم اور اُسی کے واسطے سے قومی تہذیب ایک سماجی حقیقت ہوتی ہے۔

چنانچہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ریاست اور قوم کی سرحدیں ایک ہوں۔ مثلاً جرمن قوم اِن دنوں دو آزاد ریاستوں میں بٹی ہوئی ہے۔ یہی حال کوریا اور ویت نام کا ہے۔ مگر جب ہم جرمنی اور کوریا یا ویت نام کی قومی تہذیب سے بحث کریں گے تو ہمیں مشرقی اور مغربی جرمنی، جنوبی اور شمالی کوریا اور جنوبی اور شمالی ویت نام کو ایک تہذیبی یا قومی وحدت ماننا پڑے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ریاست کے حدود اربع گھٹتے بڑھتے رہتے ہیں۔ مثلاً پاکستان کی سرحدیں آج وہ نہیں ہیں جو ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو تھیں۔ مگر قوموں اور قومی تہذیبوں کے حدود بہت مشکل سے بدلتے ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ بعض ریاستوں میں ایک ہی قوم آباد ہوتی ہے۔ جیسے جاپان میں جاپانی قوم، اِٹلی میں اطالوی قوم اور فرانس میں فرانسیسی قوم۔ ایسی ریاستوں کو قومی ریاست کہا جاتا ہے۔ لیکن بعض ریاستوں میں ایک سے زیادہ قومیں آباد ہوتی ہیں۔ جیسے کینڈا میں برطانوی اور فرانسیسی قومیتیں۔ چیکوسلوواکیہ میں چیک اور سلاف، عراق میں عرب اور کرد، سوویت یونین میں روسی، اُزبیک، تاجیک وغیرہ۔ جن ملکوں میں فقط ایک قوم آباد ہوتی ہے وہاں ریاستی تہذیب اور قومی تہذیب ایک ہی حقیقت کے دو نام ہوتے ہیں۔ لیکن جن ملکوں میں ایک سے زیادہ قومیں آباد ہوں وہاں ریاستی تہذیب کی تشکیل و تعمیر کا انحصار مختلف قوموں کے طرز عمل، طرز فکر اور طرز احساس کے ربط و آہنگ پر ہوتا ہے اگر اتفاق اور رفاقت کی قوتوں کو فروغ ہو تو رفتہ رفتہ ایک بین الاقوامی تہذیب تشکیل پاتی ہے اور اگر نفاق اور دشمنی کی قوتوں کا زور بڑھے۔ مختلف قومیں صنعت و حرفت میں زراعت و تجارت میں، علوم و فنون میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کریں

کے بجائے ایک دوسرے پر غلبہ پانے یا ایک دوسرے کا استحصال کرنے کی کوشش کریں، یا ایک دوسرے سے نفرت کریں۔ اگر ملک میں باہمی اعتماد کے بجائے شک و شبہ اور بدگمانی کی فضا پیدا ہو جائے تو مختلف تہذیبی اکائیوں کی سطح اونچی نہیں ہو سکتی اور نہ ان کے ملاپ سے کوئی ریاستی تہذیب اُبھر کر سامنے آسکتی ہے۔

تہذیب کی تعریف:۔ کسی معاشرے کی بامقصد تخلیقات اور سماجی اقدار کے نظام کو تہذیب کہتے ہیں۔ تہذیب معاشرے کی طرزِ زندگی اور طرزِ فکر و احساس کا جوہر ہوتی ہے۔ چنانچہ زبان، آلات و اوزار پیداوار کے طریقے اور سماجی رشتے، رہن سہن، فنونِ لطیفہ، علم و ادب، فلسفہ و حکمت، عقائد و افسوں، اخلاق و عادات، رسوم و روایات عشق و محبت کے سلوک اور خاندانی تعلقات وغیرہ تہذیب کے مختلف مظاہر ہیں۔

انگریزی زبان میں تہذیب کے لیے "کلچر" کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ کلچر لاطینی زبان کا لفظ ہے۔ اِس کے لُغوی معنی ہیں "زراعت، شہد کی مکھیوں، ریشم کے کیڑوں، سیپیوں اور بیکٹیریا کی پرورش یا افزائش کرنا جسمانی یا ذہنی اصلاح و ترقی۔ کھیتی باڑی کرنا۔"

اُردو، فارسی اور عربی میں کلچر کے لیے تہذیب کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ تہذیب عربی زبان کا لفظ ہے۔ اس کے لُغوی معنی ہیں کسی درخت یا پودے کو کاٹنا چھانٹنا تراشنا تاکہ اُس میں نئی شاخیں نکلیں اور نئی کونپلیں پھوٹیں۔ فارسی میں تہذیب کے معنی "آراستن پیراستن، پاک و درست کردن و اصلاح نمودن" ہیں۔ اُردو

یہ ، تہذیب کا لفظ عام طور سے شائستگی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً جب
ہم کہتے ہیں کہ فلاں شخص بڑا مہذب یا تہذیب یافتہ ہے تو اس سے ہماری مراد یہ
ہوتی ہے کہ شخص مذکور کی بات چیت کرنے، اُٹھنے بیٹھنے اور کھانے پینے کا انداز
اور رہن سہن کا طریقہ ہمارے روایتی معیار کے مطابق ہے۔ وہ ہمارے آدابِ مجلس
کو بڑی خوبی سے ادا کرتا ہے اور شعر و شاعری یا فنونِ لطیفہ کا ستھرا ذوق رکھتا ہے۔

تہذیب کا یہ مفہوم دراصل ایران اور ہندوستان کے اُمرا و عمائدین کے طرزِ
زندگی کا پَرتو ہے۔ یہ لوگ تہذیب کے تخلیقی عمل میں خود شریک نہیں ہوتے تھے اور
نہ تخلیقی عمل اور تہذیب میں جو رشتہ ہے اس کی اہمیت کو محسوس کرتے تھے۔ وہ
تہذیب کی نعمتوں سے لطف اندوز ہونا تو جانتے تھے۔ لیکن فقط تماشائی بن کر،
اداکار کی حیثیت سے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تہذیب کا تخلیقی کردار ان کی نظروں
سے اوجھل رہا اور وہ آدابِ مجلس کی پابندی ہی کو تہذیب سمجھنے لگے۔ وہ جب تہذیبِ
نفس" یا "تہذیبِ اخلاق" کا ذکر کرتے تھے تو اس سے ان کی مُراد نفس یا اخلاق
کی طہارت یا اصلاح ہوتی تھی۔

تہذیب کی اصطلاح اُردو تصنیفات میں ہمیں سب سے پہلے تذکرۂ گلشن ہند
صفحہ ۱۲۹ (۱۸۰۱ء) میں ملتی ہے۔ "جوان مؤدب و باشعور اور تہذیب اخلاق سے
معمور ہیں"۔ اُسی زمانہ میں مولوی عنایت اللہ نے اخلاقِ جلالی کا ترجمہ جامع الاخلاق
کے نام سے کیا۔ یہ کتاب احمدی پریس کلکتہ سے ۱۸۰۵ء میں شائع ہوئی۔ مولوی عنایت اللہ
کتاب کے ابتدائیے میں لکھتے ہیں کہ "اس نے اپنے خواصِ مخلوقات کو زیورِ تہذیب
بالاخلاق سے مہذب اور عوامِ موجودات کو [illegible] اُن کی تبعیت سے مؤدب کیا"۔ اُسی ذیع

کی ایک اور تحریر کبیر الدین حیدر عرف محمدؐ میر لکھنوی کی ہے۔ وہ ڈاکٹر جانسن کی کتاب تواریخ راسلس کے ترجمہ کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ "زبان اردو میں ترجمہ کیا کہ صاحبانِ فہم و فراست کو تہذیبِ اخلاق بخوبی ہو۔" (مطبوعہ آگرہ ۱۸۳۹ء)[1]

ان مثالوں سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ انیسویں صدی کے وسط تک ہمارے صاحبانِ علم و فراست کے ذہنوں میں تہذیب کا وہی پرانا تصور تھا جو فارسی زبان میں رائج تھا۔

سرسیّد احمد خاں غالباً پہلے دانشور ہیں جنھوں نے تہذیب کا وہ مفہوم پیش کیا جو ۱۹ویں صدی میں مغرب میں رائج تھا۔ انھوں نے تہذیب کی جامع تعریف کی اور تہذیب کے عناصر و عوامل کا بھی جائزہ لیا۔ چنانچہ اپنے رسالے "تہذیب الاخلاق" کے اغراض و مقاصد بیان کرتے ہوئے سرسیّد پرچے کی پہلی اشاعت (۱۸۷۰ء) میں لکھتے ہیں کہ

> "اس پرچے کے اجرا سے مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجہ کی سولزیشن (Civilisation) یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا جاوے تاکہ جس حقارت سے (سویلائزڈ) مہذّب قومیں اُن کو دیکھتی ہیں وہ رفع ہووے اور وہ بھی دنیا میں معزز و مہذّب قومیں کہلائیں۔
>
> سولزیشن انگریزی لفظ ہے جس کا تہذیب ہم نے ترجمہ

---

[1] ان معلومات کیلئے میں جناب شان الحق حقی سکریٹری اردو بورڈ کا ممنون ہوں۔

کیا ہے مگر اس کے معنی نہایت وسیع ہیں۔ اس سے مُراد ہے
انسان کے تمام افعالِ ارادی، اخلاق اور معاملات اور معاشرت
اور تمدّن اور طریقہ تمدّن اور صرفِ اوقات اور علوم اور ہر قسم
کے فنون و ہُنر کو اعلیٰ درجے کی عمدگی پر پہونچانا اور اُن کو نہایت
خوبی و خوش اسلوبی سے برتنا جس سے اصل خوشی اور جسمانی
خوبی ہوتی ہے اور تمکین و وقار اور قدر و منزلت حاصل کی
جاتی ہے اور وحشیانہ پن اور انسانیت میں تمیز نظر آتی ہے"
(منقول از دبستان تاریخ اُردو مصنفہ حامد حسن قادری
کراچی ۱۹۶۶ء صفحہ ۴۴۳)

سر سید نے کلچر اور سویلزیشن کو خلط ملط کر دیا ہے لیکن اس میں اُن کا قصور نہیں
ہے بلکہ خود بیشتر دانایانِ مغرب کے ذہنوں میں اس وقت تک کلچر اور سویلزیشن کا
تصور واضح نہیں ہوا تھا۔

سر سید نے تہذیب الاخلاق ہی میں تہذیب پر دو مفصل مضمون بھی لکھے۔ پہلے
مضمون کا عُنوان "تہذیب اور اس کی تعریف" اور دوسرے کا "سویلزیشن یعنی
شائستگی اور تہذیب" تھا۔ یہ مضامین جیسا کہ خود سر سیّد احمد خانؒ نے اعتراف کیا ہے
ٹامس بکل (۱۸۲۱ء - ۱۸۶۲ء) کی کتاب سے ماخوذ ہیں۔

ٹامس بکل برطانیہ کا مشہور مورخ تھا۔ وہ تہذیب عالم کی مفصل تاریخ کئی
جلدوں میں لکھنا چاہتا تھا۔ لیکن ابھی فقط دو جلدیں شائع ہوئی تھیں (۱۸۶۱ء)
کہ بکل کا انتقال ہو گیا۔

بکل نے انسانی تہذیب کی تاریخ سائنسی معلومات کی روشنی میں لکھنے
کی کوشش کی تھی اور استقرائی اصولوں کی بنیاد پر انسانی تاریخ کے کچھ "قوانین"
بھی وضع کیے تھے مثلاً موسم کا قانون اور یہ ثابت کیا تھا کہ انسانی تہذیب پر طبعی
ماحول اور موسم کا بہت گہرا اثر پڑتا ہے۔ بکل کے "نظریات" گو تاریخی حقائق
کے سرتاسر خلاف تھے (وادی سندھ، وادئ نیل اور وادی دجلہ و فرات کی قدیم
تہذیبوں کا طبعی ماحول یورپ سے مختلف تھا پھر بھی ان تہذیبوں کی عظمت سے
کوئی انکار نہیں کرسکتا) اس کے باوجود اہل فرنگ نے بکل کے خیالات کا بڑی گرم جوشی
سے خیر مقدم کیا تھا کیونکہ اس نے سفید فام قوموں کے غلبے اور ایشیائی قوموں کی
غلامی کو قانونِ قدرت کی شکل دی تھی اور اس طرح برطانیہ کے سامراجی مفادات کے
لیے ایک نظریاتی جواز پیش کیا تھا۔

انسانی تہذیب کے ارتقار کے قانون ہیگل، مارکس اور دوسرے مغربی مفکرین
گو بکل سے بہت پہلے دریافت کرچکے تھے۔ لیکن سرسید ان مفکرین کے خیالات سے
غالباً واقف نہ تھے پھر بھی سرسید کا یہ کارنامہ کیا کم ہے کہ انھوں نے ہمیں تہذیب کے
جدید مفہوم سے آشنا کیا۔ تہذیب کی تشریح کرتے ہوئے سرسید لکھتے ہیں کہ

"جب ایک گروہ انسانوں کا کسی جگہ اکٹھا ہو کر بستا ہے تو اکثر اُن کی ضرورتیں
اور اُن کی حاجتیں، اُن کی غذائیں اور اُن کی پوشاکیں، اُن کی معلومات
اور اُن کے خیالات اُن کی مسرّت کی باتیں اور اُن کی نفرت کی چیزیں سب
یکساں ہوتی ہیں اور اسی لیے برائی اور اچھائی کے خیالات بھی یکساں
ہوتے ہیں اور برائی کو اچھائی سے تبدیل کرنے کی خواہش سب میں ایک

سی ہوتی ہے اور یہی مجموعی خواہش تبادلہ یا مجموعی خواہش سے وہ تبادلہ
اُس قوم یا گروہ کی سولزیشن ہے۔"

(مقالاتِ سرسید جلد ۶ صفحہ ۳۔ لاہور ۱۹۶۲ء)

سرسید احمد خاں نے انسان اور انسانی تہذیب کے بارے میں اب سے سَو سال پیشتر ایسی معقول باتیں کہی تھیں جو آج بھی سچی ہیں اور جن پر غور کرنے سے تہذیب کی اصل حقیقت کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ مثلاً سرسید کہتے تھے کہ "انسان کے افعال اور نیچر کے قاعدوں میں نسبت قریبی ہے۔" (ایضاً صفحہ ۳۵) یعنی انسانی معاشرے اور نیچر کی حرکت کے قانون یکساں ہیں۔ دوسرے یہ کہ انسان کے افعال اور اُن کی باہمی معاشرت کے کام کسی قانونِ معین کے تابع ہیں۔ اتفاقیہ نہیں ہیں۔ تیسرے یہ کہ "انسان کے افعال اُن کی خواہش کے نتیجے نہیں ہیں بلکہ حالات ماسبق کے نتیجے ہیں"۔ چوتھے یہ کہ "کوئی انسانی معاشرہ تہذیب سے خالی نہیں ہے" اور پانچویں یہ کہ "انسان نیچر کو تبدیل کرتا ہے اور نیچر انسان کو تبدیل کرتا ہے اور اس آپس کے تبدیلات سے سب واقعات پیدا ہوتے ہیں۔"

سرسید کی فکری خدمات کا مفصل جائزہ اس مضمون کے دائرے سے خارج ہے۔ البتہ ہم اتنا ضرور عرض کریں گے کہ سرسید ہمارے پہلے مفکر ہیں جنھوں نے موجوداتِ عالم اور انسانی معاشرے کے اندر جو تغیرات ہوتے رہتے ہیں اُن کی تشریح خود معاشرے اور موجودات کے قوانینِ حرکت سے کی۔ کسی ماورائی قوت کے ارادے یا مرضی کو اس میں شامل نہیں کیا۔

تہذیب کی خصوصیات:۔ تہذیب اور انسان لازم اور ملزوم حقیقتیں ہیں

یعنی انسان کے بغیر تہذیب کا وجود ممکن نہیں اور نہ تہذیب کے بغیر انسان، انسان کہلانے کا مستحق ہوتا ہے۔ تہذیب انسان کی نوعی انفرادیت ہے۔ یہی انفرادیت اُس کو دوسرے جانوروں سے نوعی اعتبار سے ممتاز کرتی ہے گویا ان میں بعض ایسی نوعی خصوصیتیں موجود ہیں جو دوسرے جانوروں میں نہیں اور نہ ہو سکتی ہیں اور انہیں خصوصیتوں کے باعث انسان تہذیبی تخلیق پر قادر رہا ہے، مثلاً انسان ریڑھ کی ہڈی کی وجہ سے اپنے دونوں پیروں پر سیدھا کھڑا ہو سکتا ہے۔ اُس کے ہاتھ بالکل آزاد رہتے ہیں۔ اُس کے شانوں، کہنیوں اور کلائیوں کے جوڑوں کی بناوٹ ایسی ہے کہ وہ پورے ہاتھ کو جس طرح چاہے گھما پھرا سکتا ہے، ہاتھ کی انگلیوں اور انگوٹھوں میں جو تین تین جوڑ ہیں اُن کی وجہ سے انگلیاں بڑی آسانی سے مڑ جاتی ہیں اور انسان ان انگلیوں سے طرح طرح کے کام لے سکتا ہے مثلاً وزنی چیزوں کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا اور نئی نئی چیزیں پیدا کرنا۔ انہیں فطری اوزار کی بدولت ہی انسان ہر قسم کے آلات و اوزار بنانے پر قادر ہوا ہے۔ دوسرے جانور اپنے آلات و اوزار۔ پنجے، دانت، چونچ، کانٹے وغیرہ، کو اپنے جسم سے الگ نہیں کر سکتے۔ انسان اپنی تمام تخلیقات کو اپنے جسم سے الگ کر لیتا ہے۔ خواہ وہ جسمانی ہوں یا ذہنی۔

دوسری جسمانی خصوصیت جو انسان کو اور جانوروں سے ممتاز کرتی ہے اُس کی دو آنکھیں ہیں جن کا فوکس ایک ہی ہے۔ اِس کی وجہ سے انسان کو فاصلے کا تعین کرنے، آلات و اوزار بنانے، شکار کرنے، اور چھلانگ لگانے میں بڑی مدد ملتی ہے۔

انسان واحد حیوان ہے جس میں گویائی کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ یہ کوئی فطری یا خداداد صلاحیت نہیں ہے بلکہ انسان نے دماغ، زبان، دانت، تالو، حلق اور سانس کی مدد سے اور آوازوں کے آہنگ سے بامعنی الفاظ کا ایک وسیع نظام وضع کرلیا ہے۔

زبان انسان کی سب سے عظیم الشان سماجی تخلیق ہے۔ اس کے ذریعے سے انسان اپنے تجربات، خیالات اور احساسات کو دوسروں تک پہونچاتا ہے۔ اور چیزوں کا رشتہ زمان و مکان سے جوڑتا ہے یعنی وہ دوسروں سے ماضی، حال، مستقبل اور دُور و نزدیک کے بارے میں گفتگو کرسکتا ہے۔ اور اس طرح آنے والی نسلوں کے لیے تہذیب کا نہایت بیش قیمت اثاثہ چھوڑ جاتا ہے۔

انسان کے علاوہ کوئی دوسرا جانور حقیقی معنی میں سماجی حیوان بھی نہیں ہے۔ بھیڑوں کے گلّے، ہرنوں کی ڈاریں اور مرغابیوں کے جُھنڈ بظاہر سماجی وحدت نظر آتے ہیں لیکن دراصل اُن میں کوئی سماجی رابطہ نہیں ہوتا۔ وہ ایک ساتھ رہتے ہوئے بھی الگ الگ اکائیاں ہیں۔ وہ نہ مِل کر اپنی خوراک حاصل کرتے ہیں اور نہ اُن کی زندگی کا مدار ایک دوسرے سے مل کر کام کرنے پر ہوتا ہے۔ حالانکہ انسان کے طبعی اُوصاف یہی ہیں۔

اِسی طرح جانور کسی چیز یا واقعے کو کوئی مخصوص معنی نہیں دے سکتے۔ یعنی وہ علامتوں کی تخلیق سے قاصر ہوتے ہیں۔ اِس کے برعکس انسان اشیاء اور واقعات کو نئے نئے معنی دیتا رہتا ہے۔ مثلاً جانور کے نزدیک چشمے کے پانی اور چاہ زَم زَم کے پانی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ حالانکہ کروڑوں انسانوں کے

نزدیک آبِ زَم زَم نہایت مقدّس پانی ہے۔ یہی حال عید، بقرعید، شبِ براءت، محرّم اور دوسرے تاریخی دنوں کا ہے کہ انسان کے لیے اُن کی ایک خاص اہمیت ہے جب کہ جانوروں کے لیے سب دن یکساں ہوتے ہیں۔ جانور آپس میں خاندانی رشتے بھی قائم نہیں کر سکتے۔ اُن میں دادا، دادی، نانا، نانی، چچا، ماموں، بھائی بہن کا کوئی رشتہ نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ والدین اور اولاد کا رشتہ بھی بچوں کے بڑے ہو جانے کے بعد بالکل ٹوٹ جاتا ہے۔ جانوروں کے جنسی تعلقات کی نوعیت بھی انسانوں سے مختلف ہوتی ہے یہ درست ہے کہ جانور بھی جوڑا بناتے ہیں مگر ان میں جوڑا کھانے اور بچے پیدا کرنے کا مخصوص موسم ہوتا ہے۔ انسانوں کی طرح وہ ہر موسم میں جنسی تعلقات قائم کرنے یا نسلی تخلیق کرنے پر قادر نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ جانوروں کا جنسی عمل کسی سماجی ضابطے کا پابند نہیں ہوتا۔ اور نہ اس عمل میں وقت اور جگہ کی تبدیلی سے کوئی فرق آتا ہے۔ اس کے برعکس انسان کے جنسی ضابطے برابر بدلتے رہتے ہیں۔

انسان کے علاوہ دوسرے کسی جانور میں دیوی، دیوتا، بھوت پریت، جن، شیطان، جنت، دوزخ، جھاڑ پھونک، گنڈا تعویذ کا بھی رواج نہیں ہے۔ اِسی طرح جانور نہ تو خودکشی کر سکتے ہیں اور نہ ان میں موت کا شعور ہوتا ہے۔

امریکہ کے مشہور دانشور بنجامن فرینکلن نے کہا تھا کہ انسان واحد اوزار ساز جانور ہے۔ لیکن یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ بن مانس اور بندر بھی اپنی ضرورت کے لیے اوزار بنا لیتے ہیں۔ البتہ یہ اوزار بہت ہی بھونڈے اور ابتدائی ہوتے ہیں۔ یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ فقط انسان ہی اپنی ضرورت

کی چیزیں پیدا کر سکتا ہے۔ کیونکہ بعض حیوان بھی (شہد کی مکھیاں) اپنی خوراک پیدا کرتے ہیں۔ لیکن کوئی جانور اپنے اوزار کو بہتر بنانے یا اپنی پیداوار میں تبدیلی کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ اس کے برعکس انسان اپنے آلات و اوزار میں برابر اصلاح کرتا رہتا ہے اور اس کی پیداوار اور پیداواری رشتے بھی بدلتے رہتے ہیں۔

یہ انسان کی خالص نوعی خصوصیات ہیں جو دوسرے کسی جانور میں موجود نہیں ہیں اور نہ وہ تربیت سے اپنے اندر یہ خصوصیات پیدا کر سکتے ہیں۔

اِنسان کے نوعی اوصاف کا ذکر کرتے ہوئے سر سید احمد خان لکھتے ہیں کہ انسان کے

"اعضا اور قویٰ بہ نسبت اور ذی روح مخلوقات کے افضل اور عمدہ ہیں۔ اُس کو یہی فضیلت نہیں ہے بلکہ جو کام وہ اپنی عقل کی معاونت سے کر سکتا ہے اور اپنے ایسے ہاتھوں سے لے سکتا ہے جو اُس کے بڑے مطیع کارپرداز ہیں اُن کی وجہ سے اُس کو بہت بڑی فضیلت حاصل ہے اور ان دونوں ذریعوں کی بدولت وہ اور مخلوقات میں سے اپنے آپ کو نہایت راحت و آرام کی زندگی میں رکھ سکتا ہے اور گویا اپنی ذات کو ایک مصنوعی وجود بنا سکتا ہے اور جو مرتبہ اُس کی قدرتی حیات کا ہے اُس کی نسبت وہ اُس کو بہت زیادہ آسائش دے سکتا ہے۔"

(مقالات سر سید جلد ۱۲ صفحہ ۶۳، ۶۴ لاہور ۱۹۶۳ء)

اِنسان اور جانوروں کے نوعی فرق کی تشریح کرتے ہوئے کارل مارکس نے بھی مصنوعی دنیا کی تخلیق کو انسان کا بڑا کارنامہ قرار دیا ہے وہ لکھتا ہے کہ:۔

"جانوروں کا حیاتی عمل (Life activity) ہی ان کی کُل زندگی ہوتا ہے۔ وہ اپنی ذات اور اپنے حیاتی عمل میں فرق نہیں کر سکتے۔ یعنی اُن کا کام فقط اپنے جسمانی وجود کو برقرار رکھنا ہوتا ہے (شیخ سعدی نے اِسی نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے "زیستن برائے خوردن" کا بلیغ فقرہ استعمال کیا تھا) یہ درست ہے کہ انسان بھی اپنے وجود کو برقرار رکھنے کے لیے کام کرتا ہے۔ لیکن وہ اپنی زیست کو خوردن تک محدود نہیں کرتا۔ بلکہ کام اس کے حیاتی عمل کا فقط ایک جز ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ انسان کا حیاتی عمل اس کی مرضی اور ارادے کا پابند ہوتا ہے۔ یعنی شعوری ہوتا ہے۔ اور یہی باشعور حیاتی عمل اُسے دوسرے جانوروں سے ممتاز کرتا ہے۔"

مارکس کے نزدیک انسان کی امتیازی خصوصیت یہ بھی ہے کہ "وہ اپنے عمل سے نیچر کے پہلو بہ پہلو ایک نئی معروضی دنیا تخلیق کر لیتا ہے۔ گو بعض دوسرے جانوروں میں بھی اس کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ مثلاً پرندے گھونسلے تیار کرتے ہیں۔ چوہے بِل اور گیدڑ ماند کھودتے ہیں، شہد کی مکھیاں اور بھِڑیں چھتے بناتی ہیں۔ لیکن انسان اور جانور میں فرق یہ ہے کہ جانور فقط اپنی یا اپنے بچوں

کی فوری ضرورتوں کے لئے یہ چیزیں پیدا کرتے ہیں۔ ان کا تخلیقی عمل ایک
الگا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس انسان کا تخلیقی عمل اس کی جسمانی ضرورتوں تک محدود
نہیں رہتا۔ جانور فقط تخلیقِ ذات کرتا ہے! اپنے آپ کو پیدا کرتا ہے۔ جانوروں کی تخلیق
ان کے جسم کی فوری اور براہ راست کفالت کرتی ہے اور انکے جسم کا جزو ہوتی
ہے۔ اسکے برعکس انسانوں کی تخلیقات ان کے جسم سے الگ ہوتی ہیں بلکہ لبسا اوقات
ان کی حریف بن جاتی ہیں۔ وہ خود اپنی تخلیقات کے غلام ہو جاتے ہیں"۔

(Economic and Philosophical MSS 1844 Pages 75, 76 London 59)

پس معلوم ہوا کہ تہذیب خالص انسانی تخلیق ہے اور انسان ہی اُس کا
واحد ضامن ہے۔ لیکن انسان تہذیب کے جراثیم ماں کے پیٹ سے لے کر نہیں آتا۔
اور نہ جبلّی طور پر تہذیبی عمل میں شریک ہوتا ہے۔ اُس کو بات چیت کرنا، آلات
اور اوزار استعمال کرنا، اپنے سماجی فرائض کو ادا کرنا، معاشرے ہی سے سیکھنا
پڑتے ہیں۔ یعنی تہذیب کی اساس گو انسان کی جسمانی ساخت پر ہے لیکن تہذیب
کا کردار غیر جسمانی ہے۔ تہذیب کو ایک نسل سے دوسری نسل میں جسم کے ذریعہ
منتقل نہیں کیا جاسکتا۔

انسان کو سِن شعور تک پہنچنے میں دوسرے تمام حیوانوں سے زیادہ وقت
لگتا ہے۔ حتیٰ کہ دنیا کے سب سے بڑے جانور وھیل مچھلی سے بھی دُگنا۔ وہ پیدائش
کے بعد کئی سال تک اتنا کمزور، بے بس اور لاچار ہوتا ہے کہ دوسروں کی نگہداشت
کے بغیر ایک دن بھی زندہ نہیں رہ سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ بچّوں کو بہت عرصے تک

اپنے سماجی اور تہذیبی ماحول کے تابع رہنا پڑتا ہے۔ انھیں مجبوراً وہی زبان سیکھنی پڑتی ہے جو اُن کے گھروں میں بولی جاتی ہے۔ وہی غذا کھانی پڑتی ہے جس کی توفیق اُن کے ماں باپ کو ہوتی ہے۔ وہی کپڑے پہننے پڑتے ہیں جو دوسرے انھیں پہنا دیتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہر نئی نسل کی شخصیت پُرانی نسل کی تہذیب کے دائرے میں تشکیل پاتی ہے۔ ہر انسانی تہذیب میں تسلسل اسی سے پیدا ہوتا ہے۔

تہذیب کے عناصرِ ترکیبی

دنیا کی ہر نئی پُرانی تہذیب کی تشکیل چار عناصر ترکیبی سے مل کر ہوئی ہے۔
۱۔ طبعی حالات۔ ۲۔ آلات و اوزار۔ ۳۔ نظام فکر و احساس۔ ۴۔ سماجی اقدار۔ اس میں نہ مشرق و مغرب کی تخصیص ہے اور نہ سرد و گرم علاقوں کی قید۔ چنانچہ انڈونیشیا اور ملایا کے جنگلوں میں رہنے والوں کی تہذیب میں بھی یہ عناصر اسی طرح موجود ہیں جس طرح ماسکو، لندن یا پیکنگ اور پیرس کے باشندوں میں۔ یہ تو ممکن ہے کہ مختلف تہذیبوں میں ان عناصر کی ہیئت مختلف ہو یا ایک عنصر دوسرے سے زیادہ نمایاں ہو لیکن یہ ممکن نہیں ہے کہ کسی تہذیب میں ان چاروں میں سے کوئی عنصر سرے سے موجود ہی نہ ہو۔ ان عناصر کے درمیان ایک ناقابل شکست رشتہ ہوتا ہے اور وہ ایک دوسرے پر اثر انداز بھی ہوتے رہتے ہیں۔

طبعی حالات:۔ تہذیب کی تشکیل و تعمیر میں طبعی حالات کو بڑا دخل ہوتا ہے۔ یعنی ہر تہذیب کا اپنا ایک مخصوص جغرافیہ ہوتا ہے۔ اُس کے دریا اور پہاڑ، جنگل اور میدان، پھل پھول اور سبزیاں، چرند پرند، آب و ہوا اور موسم یعنی اس کا خارجی

ماحول اُس کے طرزِ عمل، ذریعہ معاش، رہن سہن، خوراک و پوشاک، مزاج و مذاق اخلاق و عادات، جذبات و احساسات غرضیکہ اس علاقے کے انسانوں کی زندگی کے ہر پہلو پر گہرا اثر ڈالتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ریگستانی علاقوں کی تہذیب قطب شمالی کے برف پوش میدانوں کی تہذیب سے مختلف ہوتی ہے اور سمندر یا دریاؤں کے کنارے بسنے والوں کی تہذیب میں اور پہاڑیوں کی تہذیب میں زمین آسمان کا فرق ہوتا ہے۔ چنانچہ عربوں کی تہذیب ہم سے مختلف ہے تو اس کا بڑا سبب یہ ہے کہ عربوں کے طبعی حالات ہم سے مختلف ہیں۔

خارجی حالات سے کسی قوم کی تہذیب ہی متعین نہیں ہوتی بلکہ افراد کی شخصیت کو بنانے بگاڑنے میں بھی خارجی ماحول کو بڑا ہاتھ ہوتا ہے۔ اُن بچوں کی شخصیت جو اندھیری کوٹھریوں میں رہتے ہیں اور گندی بُودار گلیوں میں کھیلتے ہیں۔ جن کو پیٹ بھر غذا نہیں ملتی نہ اُن کے دوا علاج اور تعلیم کا بندوبست ہوتا ہے۔ اُن بچوں کی شخصیت سے بہت مختلف ہوتی ہے جن کو زندگی کی سہولتیں اور آسائش نصیب ہیں۔

تہذیب کے ابتدائی دَور میں انسان کی زندگی کا ہر لمحہ طبعی ماحول کے تابع تھا۔ وہ نہ تو اس ماحول پر قابو پانے کی قوت رکھتا تھا اور نہ اُس میں اپنے ماحول کو بدلنے کی صلاحیت پیدا ہوئی تھی لیکن ایک ایسا وقت بھی آیا جب انسان نے اپنی بڑھتی ہوئی ضرورتوں سے مجبور ہو کر اپنے طبعی ماحول کو بدلنے کی جدوجہد شروع کردی چنانچہ ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو انسان کی پوری تاریخ طبعی ماحول یا قدرت کی تسخیر کی جدوجہد کی تاریخ ہے۔ چنانچہ ترقی یافتہ قوموں نے اپنے طبعی ماحول

کو اب اتنا بدل دیا ہے کہ اگر دو ہزار سال پہلے کا کوئی باشندہ دوبارہ زندہ ہو کر آئے تو وہ اپنی جائے پیدائش کو بھی پہچان نہیں سکے گا۔ جن ملکوں میں کوئلے اور لوہے کا نام و نشان تک نہیں وہاں سٹیل بنانے والی ملیں کھڑی ہو گئی ہیں۔ جہاں تیل کا ایک قطرہ نہیں ملتا وہاں تیل سے چلنی والی مشینوں اور موٹروں کے شور و غل سے کان پڑی آواز سنائی نہیں دیتی۔ جہاں ریگستان اور چٹیل میدان تھے وہاں میوہ دار درخت جھومتے ہیں اور اناج کی فصلیں لہلہاتی ہیں۔ جہاں پانی کی ایک بوند میسر نہ تھی وہاں نہریں اور چشمے اُبلتے ہیں۔ جہاں سنسان اور لق و دق صحرا تھے وہاں جگ مگ جگ مگ کرتی سڑکیں اور عمارتیں بن گئی ہیں اور دکانیں اور بازار آراستہ ہیں۔ مختصراً یہ کہ صنعت و حرفت اور ٹکنالوجی کی روزافزوں ترقی کے باعث طبعی ماحول کی اہمیت اب ثانوی ہوتی جاتی ہے۔

آلات و اوزار:- دراصل تہذیب کی عمارت کا مدار آلات و اوزار پر ہے اور انسانی تہذیب کی ترقی آلات و اوزار کی ترقی ہی پر منحصر ہوتی ہے۔ جس قسم کے آلات و اوزار ہوں گے تہذیب بھی اسی قسم کی ہو گی۔ اسی لیے دانشایانِ فرنگ نے تہذیب کے مختلف اِرتقائی اَدوار آلات و اوزار ہی کی مناسبت سے مقرر کئے ہیں۔ مثلاً پتھر کے زمانے کی تہذیب، کانسے کے زمانے کی تہذیب اور لوہے کے زمانے کی تہذیب وغیرہ، مراد یہ ہے کہ جس زمانے میں انسان پتھر یا ہڈی کے آلات و اوزار استعمال کرتا تھا۔ تو اُس کا رہن سہن، رسم و رواج، باہمی رشتے، عادات و اطوار اور سوچنے اور محسوس کرنے کے انداز یعنی اُس کی تہذیب مخصوص طرز کی ہوتی تھی۔ لیکن جب کانسے

کے آلات داوزار نے رواج پایا تو معاشرے کا پورا بالائی ڈھانچہ بدل گیا۔ لوگوں نے جنگل بیابانوں میں مارے مارے پھرنے کے بجائے چھوٹی چھوٹی بستیاں آباد کرلیں۔ مویشی پالے۔ کھیتی باڑی شروع کی۔ مٹّی اور دھات کے برتن بنائے پھر رفتہ رفتہ باقاعدہ ریاستیں اور سلطنتیں قائم ہوئیں۔ نئے نئے ہُنر اور پیشے وجود میں آئے۔ طبقے بنے۔ قانون وضع کیے گئے۔ اور اخلاق و مذہب کے ضابطے تیار ہوئے۔ غرضیکہ معاشرے میں طرزِ عمل، طرزِ زندگی اور طرزِ فکر و احساس کا ایک نیا نظام قائم ہو گیا جو پتھر کے زمانے کے سماجی نظام سے بالکل مختلف تھا۔

آلات واوزار کی تبدیلی سے معاشرے کی زندگی کے ہر شعبے میں جو انقلابی تغیرات آتے ہیں اُن پر غور کرنے کے لیے اُس دانۂ گندم کی مثال کافی ہے جو ہماری آپ کی بنیادی غذا ہے۔ مثلاً گیہوں کی کاشت اگر ہَل بیل سے ہوتی ہے تو دیہاتی معاشرے کی ایک شکل ہو گی۔ اور اگر بڑے بڑے فارموں پر ٹریکٹروں اور بھاری مشینوں کے ذریعے ہوتی ہے تو معاشرے کا نقشہ دوسرا ہو گا۔ اِس تبدیلی میں انسانوں کی اپنی مرضی اور خواہش کو دخل نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ معاشرتی تغیّر آلات واوزار کی تبدیلی کا لازمی اور منطقی نتیجہ ہوتا ہے۔

ہَل بیل کے ذریعے کاشتکاری کا پیشہ ایک مخصوص زرعی نظام کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس نظام میں لوگ پیداواری عمل میں ایک دوسرے سے منسلک ہوتے ہیں۔ پہلا رشتہ زمین کے مالک اور کاشتکار کے درمیان ہوتا ہے۔

مالک بعض شرائط پر اپنی زمین کاشتکار کے حوالے کرتا ہے۔ لیکن کاشتکار زراعت کے مختلف مراحل تنِ تنہا طے نہیں کر سکتا۔ کاشتکاری کے آلات (ہل، پھاوڑا، کھرپی، کدال، ہنسیا وغیرہ) کے لیے وہ گاؤں کے بڑھئی اور لوہار سے مدد لیتا ہے۔ کمہار اُس کو برتن بھانڈے بنا کر دیتا ہے۔ موچی چمڑے کا سامان، جولاہا کپڑے، تیلی تیل اور کھلی فراہم کرتے ہیں اور کاشتکار ان تمام خدمات کا معاوضہ فصل تیار ہونے پر اناج کی شکل میں ادا کر دیتا ہے۔ وہ نہ تو اکیلے آبپاشی کر سکتا ہے اور نہ فصل کاٹ سکتا ہے۔ بلکہ کھیتی باڑی کے یہ کام بھی گاؤں کے کاشتکار امدادِ باہمی کے اُصول پر مِل جل کر کرتے ہیں عورتیں کھانا پکاتی ہیں۔ چکّی پیستی ہیں۔ مویشیوں کی دیکھ بھال کرتی ہیں۔ کنوئیں سے پانی اور جنگل سے ایندھن لاتی ہیں اور گھر کے دوسرے کام کاج کرتی ہیں۔

اِس پیداواری عمل سے گاؤں کی ایک مخصوص تہذیب جنم لیتی ہے۔ پانی بھرنے، چکّی پیسنے، چاک گھمانے اور فصل کاٹنے کے گیت، لوک کہانیاں لوک ناچ، فصلی میلے اور تہوار، گھریلو دستکاریاں جو بازار میں بکنے کے لیے نہیں بلکہ گھر والوں کے استعمال کے لیے تیار کی جاتی ہیں۔ اور جن کے ذریعے عورتیں اپنے ذوقِ جمال کا اظہار اور اُس کی تسکین کرتی ہیں۔ شاعر انھیں تخلیقات اور آلات و اوزار کو علامت کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً کبیر داس کے دوہے کے بول ہیں۔

چلتی چکّی دیکھ کر دیا کبیرا روئے
دو پاٹن کے بیچ میں ثابت بچا نہ کوئے

اِس بول میں کبیر داس نے زمین اور آسمان کو چکّی کے دو پاٹوں سے تشبیہ دی ہے۔ اور اگر کسی شخص کو کبیرؔ کے عہد کے معاشرے کا علم نہ ہو تب بھی وہ یہ نتیجہ ضرور اخذ کر سکتا ہے کہ اس شاعر کا تعلق ایک ایسے دَور سے تھا جب معاشرے میں چکّی پیسنے کا رواج عام تھا۔ اِسی طرح پانی بھرنے اور فصل کاٹنے کے گیت ہیں جو ایک خاص طرزِ زندگی کی عکّاسی کرتے ہیں۔

اِس زرعی معاشرے کے حِسّی تجربے اور ان کے اظہار کے طریقے ہی ایک مخصوص طرز کے نہ ہوں گے بلکہ معاشرے کا نظامِ فکر بھی مختلف ہوگا۔ زلزلہ، سیلاب، آندھی، طوفان، اولے، قحط اور وباؤں کو عذابِ الٰہی سمجھنا، تقدیر پر اعتقاد رکھنا، جھاڑ پھونک دُعا، تعویذ، نذر نیاز اور ٹونے ٹوٹکے کی مدد سے اپنے بگڑے کام بنانے کی کوشش کرنا، مولویوں، پنڈتوں، پیروں فقیروں کی خدمت کرنا، اور درگاہوں اور مقبروں کی زیارت کو نجات کا وسیلہ سمجھنا اس زرعی نظام کی اعتقادی خصوصیات ہیں۔

اب آیئے اس زرعی نظام کا مقابلہ اُس نظام سے کریں جس میں فصلوں کی کاشت ہل بیل کے بجائے بھاری بھاری مشینوں سے ہوتی ہے۔ پُرانے زرعی نظام میں کھیت اگر ایک یا دو ایکڑ کے ہوتے تھے تو نئے نظام میں فارم ہزاروں ایکڑ کے ہوں گے۔ فارم کی نگرانی کسی ماہر زراعت کے سپُرد ہوگی۔ جُتائی، بوآئی، کٹائی اور ذخیرہ اندوزی کے لیے مشینیں استعمال ہوں گی۔ ان مشینوں کے ڈرائیور اور مرمّت کرنے والے مِستری کہلائیں گے۔ فارم میں گوبر کے بجائے مصنوعی کھاد ڈالی جائے گی۔ یہ مصنوعی کھاد مقامی پیداوار نہیں ہوگی۔ بلکہ دور دراز فیکٹریوں میں تیار ہو کر

بازار کے ذریعے فارم تک پہونچے گی۔ آب پاشی کے لیے رہیٹ کے بجائے انجن سے چلنے والے ٹیوب ویل لگے ہوں گے۔ گاؤں کے بیس پچیس آدمی مل کر جتنا پانی کنوے سے دن بھر میں کھینچتے تھے اتنا پانی ایک ٹیوب ویل ایک گھنٹہ میں کھیتوں تک پہنچا دے گا۔ اناج کو صاف کرنے اور آٹا پیسنے کی مشینیں لگی ہوں گی اور فارم کی پیداوار مالک کے ذاتی استعمال میں نہیں آئے گی بلکہ منڈیوں میں فروخت ہو گی۔

معمولی کھیتوں اور صنعتی فارموں پر کام کرنے والوں کے کام کی نوعیت مختلف ہوتی ہے۔ لہٰذا ان کا تخلیقی کردار بھی مختلف ہوتا ہے۔ فارموں پر کام کرنے والوں کو کاشتکار نہیں بلکہ مزدور کہتے ہیں۔ چنانچہ فارم کے مزدوروں کا رشتہ مالک یا منیجر سے وہ نہیں ہوتا جو کاشتکار کا اپنے زمیندار سے ہوتا ہے۔ زمیندار کو اس سے غرض نہیں ہوتی کہ کاشتکار کھیت میں دو گھڑی کام کرتا ہے یا دن بھر لگا رہتا ہے، وہ اکیلا کام کرتا ہے۔ یا اس کا سارا کنبہ اُس کے ساتھ کھیت میں جُتا رہتا ہے۔ زمیندار کو تو یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ اس کا ہاری یا مزارع کون سی فصل بو رہا ہے۔ اس کے برعکس فارم کے مزدوروں کے اوقاتِ کار مقرر ہوتے ہیں۔ اُن کو باقاعدہ اُجرت ملتی ہے۔ اور وہ اگر غیر حاضر ہوں تو اُجرت کٹ جاتی ہے۔ فارم اگر بالکل جدید طریقے کا ہو تو اُس کے مزدوروں کی بستی کا نقشہ ہی جُدا ہوتا ہے۔ عورتیں کنوئیں پر پانی بھرنے نہیں جاتیں۔ نہ چکی پیستی ہیں۔ نہ چرخہ کاتتی ہیں اور نہ گھریلو دستکاری کے ہنر دکھاتی ہیں۔ بلکہ اُن کے گھر بھی فارم کی ملکیت ہوتے ہیں۔ جن میں پانی کے نل اور بجلی کے بلب لگے ہوتے ہیں۔ آٹا پسا پسایا بازار سے آتا ہے۔ خالص گھی اور تیل کی جگہ بناسپتی گھی استعمال ہوتا ہے۔ عورتیں ہاتھ سے سینے پرونے کی بجائے

سلائی کی مشینیں چلاتی ہیں اور جب نہ چکّی رہی نہ چرخے، نہ فصلوں کی کٹائی کے موقعوں پر گھما گھمی تو لوک گیت، لوک گانے اور لوک ناچ کی اُمنگیں کیسے اُٹھیں گی جن حالات میں یہ فنون پرورش پاتے تھے جب وہ حالات ہی باقی نہ رہے تو یہ فنون زندہ کیسے رہیں گے۔ چنانچہ اُس بستی میں جس میں ریڈیو بجتے ہوں۔ اور ٹی وی کھلے ہوں لوگ فن کی تخلیق کرنے کے بجائے فن کے تماشائی بن جاتے ہیں۔ ان کا حصّہ فقط دُور کا جلوہ ہوتا ہے۔

اِسی طرح اگر چرخے اور کھڈّی کی جگہ سُوت کاتنے اور کپڑا بُننے کی مشینیں لگ جائیں یا رَس کے کولھوؤں کی جگہ شکر بنانے والی ملیں کھڑی ہو جائیں، یا پلاسٹک، المونیم اور چینی کے برتن تیار کرنے کے کارخانے کھُل جائیں۔ تو معاشرے کا پورا نظام بدل جاتا ہے۔ لوگوں کے رہن سہن، عادات و اطوار، رسم و رواج اور اندازِ فکر و احساس میں بھی رفتہ رفتہ انقلاب آجاتا ہے۔

پتھر کی تہذیب ہو یا کانسے لوہے کی بہر حال انسانوں ہی کی جسمانی اور ذہنی محنتوں کی تخلیق ہوتی ہے۔ انھیں کے ذہنی اور جسمانی قویٰ کے حرکت میں آنے سے وجود میں آتی ہے لہٰذا کسی تہذیب کے عروج و زوال کا انحصار اِسی بات پر ہوتا ہے کہ تہذیب کو برتنے والوں نے اپنی جسمانی اور ذہنی توانائی سے کس حد تک کام لیا ہے۔ اس توانائی میں اپنی توانائی آفریں تخلیقات سے کتنا اضافہ کیا ہے۔ (خود کار مشینیں اِس توانائی کی ایک مثال ہیں) اس کو کتنا نکھارا اور چمکایا ہے۔ اگر کوئی معاشرہ افراد کے ذوقِ نمود کو آسودہ نہیں کر سکتا یا اُن کی تخلیقی صلاحیتوں کو اُبھارنے سے گریز کرتا ہے۔ اگر کوئی معاشرہ اُن آلات

داوزار کو جو معاشرے کی بڑھتی ہوئی ضرورتوں کو پورا نہیں کر سکتے، استعمال کرنے پر اصرار کرتا ہے اور نئے آلات و اوزار کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے۔ اگر کوئی معاشرہ روحِ عصر کی پکار نہیں سُنتا بلکہ پُرانی ڈگر پر چلتا رہتا ہے۔ اگر نئے تجربوں، تحقیقوں اور جستجوؤں کی راہیں مسدود کر دی جاتی ہیں تو تہذیب کا پودا بھی ٹھٹھر جاتا ہے۔ اُس کی افزائش رُک جاتی ہے اور پھر وہ سوکھ جاتا ہے۔

یونان اور روما، ایران اور عرب، ہندوستان اور چین کی قدیم تہذیبوں کے زوال کی تاریخ دراصل اُن کے آلات و اوزار اور معاشرتی رشتوں کے جمود کی تاریخ ہے۔ یہ عظیم تہذیبیں معاشرے کی بڑھتی ہوئی ضرورتوں کا ساتھ نہ دے سکیں اور انجام کار فنا ہو گئیں۔ دارائے ایران کو سکندرِ اعظم نے شکست نہیں دی تھی بلکہ ایک زوال پذیر معاشرے نے ایک ترقی پذیر معاشرے کے ہاتھوں زک اُٹھائی تھی اور وادیٔ سندھ کی تہذیب پر آریہ اس وجہ سے غالب آئے تھے کہ اُن میں توانائی کی مقدار جس کا مظہر اُن کے آلات و اوزار تھے۔ یہاں کے قدیم باشندوں سے زیادہ تھی۔ ہندوستان پر انگریزوں کے تسلط اور پھر ۱۸۵۷ء کے ہنگامے میں ہندوستانیوں کی شکست کے اسباب بھی اہلِ مغرب کے بہتر آلات و اوزار اور ترقی یافتہ معاشرتی نظام میں پوشیدہ ہیں۔

نظامِ فکر و احساس

انسان کو ہم باشعور حیوان بھی کہہ سکتے ہیں کیونکہ شعور فقط انسانی خصلت ہے جو دوسرے جانوروں میں نہیں پائی جاتی۔ خود انسان میں بھی شعور کوئی نسلی یا طبعی خصوصیت نہیں بلکہ کسبی خصوصیت ہے۔ چنانچہ زبان کی طرح شعور بھی انسان کی

بُنیادی احتیاجوں کی تخلیق ہے۔ ان احتیاجوں میں نہایت اہم احتیاج انسانوں کے باہمی رابطے اور رشتے ہیں۔ یہ رشتے بھی جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں فقط انسانی خصوصیت ہیں۔ لہٰذا شعور ابتدا ہی سے سماجی شعور رہا ہے۔ اس کا ارتقا بھی سماجی ارتقا سے وابستہ ہے۔

ہمارے شعور کا منبع و مخرج ہمارا ذہن ہے اور ذہن کی حرکات کا خزانہ باریک جھلیوں میں لپٹا ہوا وہ مغز ہے جس کی حفاظت ہماری کھوپڑی کرتی ہے۔ جسم کا یہ حصہ اتنا نازک اور ذکی الحس ہوتا ہے کہ اگر سر میں چوٹ لگ جائے تو بعض اوقات آدمی کا پورا جسم مفلوج ہو جاتا ہے۔ بینائی اور گویائی کی طاقت جواب دے دیتی ہے۔ ماضی کے تمام تجربے اور واقعے ذہن سے محو ہو جاتے ہیں۔ حافظہ بالکل کام نہیں کرتا یہاں تک کہ قریبی عزیزوں اور دوستوں کی شکلیں اور نام بھی یاد نہیں رہتے۔

انسان کے تمام افعال اور ارادے۔ اس کا ہاتھ پاؤں ہلانا، اس کا دیکھنا، بولنا، کھانا پینا، غرض اس کا ہر جسمانی اور ذہنی عمل دماغ ہی کے تابع ہوتا ہے اور اگر دماغ اپنا عمل ترک کر دے تو انسان جیتے جی انسانیت سے محروم ہو جاتا ہے۔ وہ زندہ لاش بن جاتا ہے۔ خیال پرست فلسفیوں نے شاید دماغ کی انہیں خصوصیتوں سے متاثر ہو کر یہ دعویٰ کیا تھا کہ موجوداتِ عالم ہمارے دماغ کا عکس ہیں۔ دماغ سے باہر اُن کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے۔ لیکن یہ باتیں اب پُرانی ہو چکی ہیں کیونکہ جدید سائنس نے ثابت کر دیا ہے کہ یہ کرّۂ ارض نہ صرف انسان اور اس کے دماغ سے کروروں برس پہلے سے موجود ہے بلکہ خود انسان زمین ہی کے مادّوں کا ترقی یافتہ پیکر ہے۔ اور اس کا دماغ بھی زمین ہی کے مادّی اجزا سے بنا ہے۔

ایسی صورت میں جو مقدّم ہے وہ موخّر کا عکس کیسے ہو سکتا ہے۔ اب علم الاجسام نے اتنی ترقی کر لی ہے کہ دماغ کی ساخت اور اُس کا طریقہ کار کوئی پُراسرار معمّہ باقی نہیں رہا جس کو فلسفیانہ قیاس آرائیوں سے حل کیا جائے۔ اب تو معمولی ڈاکٹر بھی بتا سکتا ہے کہ ہمارا دماغ خارجی دُنیا سے کس کس طرح اثر قبول کرتا ہے۔ نیز یہ کہ دماغ کے خلیوں اور شریانوں کا بقیہ جسم سے کیا تعلق ہے۔

ہمارے اعصابی نظام کا محور دماغ (اور ریڑھ کی ہڈّی) ہے۔ دماغ میں دس ارب سے ستر ارب تک اعصابی خلیے ہوتے ہیں اور ہر خلیہ دوسرے خلیوں سے ایک ہزار ریشوں کے ذریعہ جُڑا ہوتا ہے۔ جسم کے اندر اور باہر کی تمام اطلاعیں انھیں پیچ در پیچ راہوں سے شعور کی مختلف سطحوں تک پہنچتی ہیں۔ چنانچہ ہمارے علم، حافظے اور خیال کی لاکھوں کروڑوں شکلیں انہیں اعصابی خلیوں کی مرہون ہیں۔ مثلاً آنکھ جس سے ہم دیکھتے ہیں اُس کے بالائی پردے (RETINA) میں ایک تیرہ کروڑ خلیے ہوتے ہیں جو خارجی اثر قبول کرتے ہیں۔ یہ بالائی پردہ دس لاکھ سے زاید اعصابی ریشوں کے ذریعہ دماغ سے جُڑا ہوتا ہے۔

دماغ اپنا فریضہ انھیں اربوں اعصابی خلیوں کے ذریعہ سرانجام دیتا ہے۔ مثلاً فرض کیجیے کہ آپ کو چوٹ لگتی ہے۔ آلۂ ضرب جیوں ہی آپ کی کھال کو چھوئے گا کھال کے خلیوں میں ہیجان اُٹھے گا۔ یہ ہیجان آپ کے مرکزی اعصابی نظام (دماغ اور ریڑھ کی ہڈّی) میں دوڑ جائے گا اور آپ چوٹ کو آناً فاناً محسوس کر لیں گے۔ اگر آپ کو آلۂ ضرب کی نوعیت کا تجربہ ہے تو آپ کا دماغ یہ بھی بتا دے گا کہ چوٹ کس چیز سے لگی ہے۔ اور یہ ساری اطلاع تار برقی سے بھی کم وقت میں پل جھپکتے موصول ہو جائے گی۔ کسی اطلاع کی دماغ تک رسائی کی نوعیت برقی اور کیمیاوی ہوتی ہے۔ سب سے پہلے انسان کے حسیّ اعضا ـــــ آنکھ، کان، ناک، زبان اور کھال ـــــ ہیں

برقی ہیجانات پیدا ہوتے ہیں۔ ان ہیجانات کی بے شمار قسمیں ہوتی ہیں اور وہ بے حد پیچیدہ ہوتے ہیں تب اعصابی خلیوں کو آپس میں ملانے والے ریشوں کے جوڑوں پر جو جھلی چڑھی ہوتی ہے یہ برقی لہر اُن پر دوڑنے لگتی ہے۔ اس عمل سے ایک بہت ہی مختصر سا کیمیاوی ٹرانس میٹر خارج ہوتا ہے جو دوسرے خلیوں میں ہیجان پیدا کرتا ہے۔ اس طرح ایک اعصابی خلیے کا عمل دوسرے پر اور دوسرے کا تیسرے پر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ اطلاع دماغ تک پہنچ جاتی ہے۔

انسان کو سب سے پہلے اپنے حسّی ماحول کا شعور ہوا یعنی اس ماحول کا جو بالکل ہی اس کے گرد و پیش تھا۔ پھر اُس کو اُس محدود رشتے کا شعور ہوا۔ جو اُس کو دوسرے افراد یا اشیا سے قائم کرنے پڑے۔ اسی کے ساتھ اُسے تھوڑا بہت اپنی ذات کا شعور بھی ہوا اور تب اسے موجوداتِ عالم — نیچر — کا شعور ہوا لیکن اس وقت تک نیچر سے انسان کا رابطہ دراصل حیوانی رابطہ تھا۔ البتہ جب انسان کی ضرورتیں بڑھیں۔ اُس نے ان ضرورتوں کی تسکین کے لئے آلات و اوزار بنائے، تقسیم کار نے رواج پایا اور جسمانی اور دماغی محنت کی تقسیم ہوئی تو اس غلط فہمی کی بنیاد پڑی کہ شعور گرد و پیش کے ماحول اور سماجی حالاتِ زندگی سے الگ کوئی آزاد یا وجود بالذات حقیقت ہے حالانکہ شعور ہمیشہ انسانوں کے ذہن سے باہر کی حقیقتوں کا شعور ہوتا ہے خواہ یہ حقیقتیں مادّی ہوں یا غیر مادّی (انصاف، مساوات، جمہوریت وغیرہ) اور سماجی حالات کا پابند ہوتا ہے۔

ہر تہذیب کا مخصوص نظامِ فکر و احساس ہوتا ہے۔ یہ نظام اُس رشتے کی نوعیت کو ظاہر کرتا ہے جو معاشرے کے افراد اور موجودات میں استوار ہوتا ہے۔

چنانچہ انسان کے حالات وجود جس سطح پر ہوں گے اُس کے شعور کی سطح بھی وہی ہوگی۔ جمادات، نباتات، حیوانات اور دوسرے انسانوں سے اُس کا رابطہ جس قسم کا ہوگا اُس کے سوچنے اور محسوس کرنے کا انداز اور اُس کے عقائد و رجحانات بھی اُسی کے مطابق ہوں گے۔ جنگلی دَور کے انسان میں خدائے واحد کا یا جنّت دوزخ کا، یا یومِ حشر کا شعور پیدا نہیں ہوسکتا تھا اور نہ قرونِ وسطیٰ کا انسان ارتقا، اضافیت اور جوہری توانائی کے نظریے دریافت کرسکتا تھا۔

یہ تغیرات آلات و اوزار اور سماجی روابط میں تبدیلی کی وجہ سے آتے ہیں۔ دراصل نظامِ فکر و احساس کی تبدیلی خود اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ معاشرے کی تخلیقی اساس اب وہ نہ رہی جو پہلے تھی۔ مثلاً پتھّر کے زمانے کی تہذیب کو لیجئے۔ اُس وقت انسان تیر کمان، بلّم بھالے سے شکار کرکے یا خودرَو درختوں کے پھل پھول کھاکر ہی اپنی ضرورتیں پوری کرتا تھا۔ وہ مادّے کی ہیئت (پتھّر کی نکیلی اَنیاں، کمان وغیرہ) اور کیفیت (لکڑی سے آگ) میں تھوڑی بہت تبدیلی کر لیتا تھا۔ اُس نے اپنی روزمرّہ کے سماجی تجربوں سے (قوتِ گویائی کی مدد سے) گردوپیش کی چیزوں کے خواص معلوم کرلئے تھے اور اُن کے نام بھی متعیّن کرلئے تھے لیکن وہ مظاہرِ قدرت کی حرکت کے اسباب وعلل سے بالکل واقف نہ تھا اور نہ اُس کو طبعی تبدیلیوں کے قوانین کا شعور تھا۔ مثلاً وہ تمام موجودات — دریا پہاڑ، سورج چاند، زمین آسمان، جانور درخت، آندھی طوفان، سیلاب زلزلہ، اولے، بارش — کو اپنی طرح فعّال اور باارادہ شخصیتیں سمجھتا تھا۔ چونکہ ان چیزوں سے اُس کو ہروقت سابقہ پڑتا تھا بلکہ اُس کی زندگی کا انحصار ہی

ان کے "طرزِ عمل" پر تھا۔ لہٰذا جو چیزیں اُس کو سکھ دیتی تھیں اُن کو وہ پسند کرتا تھا اور جو چیزیں اُسے دُکھ پہنچاتی تھیں اُن سے وہ ڈرتا تھا (بعد میں یہی نیکی اور بدی، خیر و شر کی قوتیں قرار پائیں) چنانچہ ان کی تسخیر کے لئے وہ جادُو منتر سے کام لیتا تھا یا اُن کی رضا جوئی کے لئے عبادت اور ریاضت کرتا تھا۔ وہ حیات اور موت میں بھی تمیز نہیں کر سکتا تھا اور نہ اُس کے ذہن میں موت کا کوئی تصور تھا۔ اُس کا نظامِ فکر و احساس افزائشِ نسل اور افزائشِ خوراک کی ضرورتوں کے محور پر گھومتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ مادہ جنس کو نر جنس پر فوقیت دیتا تھا۔ کیونکہ اُس کا مشاہدہ یہی کہتا تھا کہ انسان ہو یا جانور مادہ ہی کے پیٹ سے نئی نسل پیدا ہوتی ہے۔ اسپین اور فرانس کے غاروں میں پتھر کے زمانے کی جو دیواری تصویریں اور مجسّمے ملے ہیں اُن سے اس دعوی کی پوری پوری تصدیق ہوتی ہے۔

جہاں تک تحفّظِ ذات کا تعلق ہے دَورِ حاضر کے انسان نے بیشتر بیماریوں پر قابو پا لیا ہے اور علاج کے امتناعی و شفائی طریقوں نے بھی بہت ترقی کر لی ہے لیکن ابتدائی انسان نہ تو بیماریوں کے اسباب سے واقف تھا اور نہ اس کو علاج کے طریقے آتے تھے۔ اُس کو جڑی بوٹیوں، نمکوں اور دوسری نباتات و معدنیات کی شفا بخش تاثیر کا علم لاکھوں برس کے تجربے کے بعد ہوا ہے۔ اس تجربے کے کارن نہ جانے کتنوں کی جانیں گئی ہوں گی تب کہیں علم طب کی بنیاد پڑی ہو گی۔ اس بات کو ابھی پانچ چھ ہزار برس سے زیادہ عرصہ نہیں گزرا ہے۔ چنانچہ کانسے کے زمانے میں بھی عام عقیدہ یہی تھا کہ بیماری کا باعث کسی رب النوع، کسی دیوی دیوتا یا جن بھوت کی خفگی ہے۔ اسی لئے لوگ دوا دارو کے بجائے جھاڑ پھونک، دعا تعویذ، نذر نیاز

کو زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ یہاں تک کہ انجیل مقدّس کے مطابق حضرت عیسیٰؑ بیماروں کے بدن سے بدروحیں نکال کر اپنی مسیحائی کے معجزے دکھاتے تھے۔ عقائد کی سخت گیری کا عالم یہ ہے کہ آج بھی جب کہ سائنس نے تجربے سے ثابت کر دیا ہے کہ تمام ذہنی اور جسمانی بیماریوں کے اسباب مادّی ہوتے ہیں اور کوئی مافوق الفطرت طاقت ان خرابیوں کی ذمہ دار نہیں ہے۔ ہمارے ملک کے لاکھوں کروڑوں باشندوں کا ایمان ہے کہ پیروں فقیروں کے مزار پر منت ماننے یا دعا تعویذ سے بیماریاں دُور ہو سکتی ہیں۔ بالخصوص پاگل پن، مرگی اور ہیسٹریا جیسی نفسیاتی اور اعصابی بیماریاں جن کے باقاعدہ علاج کا ابھی تک ہمارے ملک میں مناسب انتظام نہیں ہے۔ شعور کی یہ پستی اس بات کا ثبوت ہے کہ یہاں کے بیشتر علاقوں کے سماجی حالات اور پیداواری آلات میں کانسے کے زمانے سے اب تک بہت کم تبدیلی ہوئی ہے۔ زندگی پُرانے ڈگر پر بدستور چل رہی ہے اور حاکم طبقوں کی برابر یہی کوشش ہے کہ لوگ سائنسی علوم کی روشنی سے محروم رہیں اور توہّم پرستیوں میں بدستور مبتلا رہیں۔

کانسے کی تہذیبوں کا انداز فکر و احساس زیادہ ترقی یافتہ تھا۔ کیونکہ کانسے کے دَور میں پیداواری آلات داوزار بہتر ہو گئے تھے۔ پیداوار اور آبادی بڑھ گئی تھی۔ کاموں کی تقسیم میں اضافہ ہو گیا تھا۔ پتھر کے زمانے کا معاشرہ سفری اور شکاری معاشرہ تھا۔ کانسے کا معاشرہ حضری اور زرعی معاشرہ تھا۔ مصر، یونان، وادئ دجلہ و فرات، وادئ سندھ، وادئ گنگ وجمن اور ایران کی پُرانی تہذیبیں کانسے کی تہذیبیں تھیں۔ ان کے عظیم الشان تخلیقی کارناموں کو

بیان کرنے کے لئے دفتر درکار ہوں گے۔ کانسے کے زمانے کا انسان ہل بیل کی مدد سے کھیتی باڑی کرتا تھا۔ اُسے تجربے سے معلوم ہو گیا تھا کہ جو بوؤ گے وہی کاٹو گے۔ زمین کو جوتنے والے ہل، کمھار کا چاک، پہیہ دار گاڑیاں، سوت اور اُون کاتنے کے چرخے اُس دَور کے پیداواری آلات وا وزار تھے۔ مٹّی کے برتنوں کو آگ میں پکانا، دھاتوں کو پگھلانا، کپڑے بُننا، عمارتیں بنانا، شہر بسانا اور مٹّی کی لوحوں یا درخت کی چھالوں یا جانور کی کھالوں پر صوتی علامتوں کے نقوش بنانا (فن تحریر کی ایجاد) اُن کے ہنر تھے۔ مختصر یہ کہ انسان پہلی بار کانسے کے دَور ہی میں قسم قسم کی مادّی تخلیقات پر خود قادر ہوا تھا۔ گویا وہ پہلی بار صحیح معنی میں انسان بنا تھا۔

اس مضمون میں گنجائش نہیں ہے ورنہ ہم تفصیل سے بتاتے کہ کانسے کے زمانے کی تخلیقی سرگرمیوں کا اُس دَور کے نظامِ فکر و احساس سے کیا رشتہ ہے۔ اور اُس دَور کے عقائد، ذہنی رُجحانات، علم و ادب اور فنونِ لطیفہ کس کس طرح اپنے سماجی حالات یعنی طرزِ معاشرت کی عکاسی کرتے ہیں۔ مثلاً جب معاشرے میں طبقات قائم ہوئے اور ذاتی ملکیت نے رواج پایا اور معاشی اور سیاسی اقتدار مطلق العنان بادشاہوں، دربار کے امیروں اور پروہتوں کے ہاتھ میں آیا تو اِن طبقوں نے اپنے معاشرتی نظام سے ملتا جلتا اور اُس کے متوازی پوری کائنات کا ایک دیو مالائی نظام وضع کر لیا۔ تخلیقِ کائنات کے نئے نئے عقیدوں نے رواج پایا۔ جس طرح زمین پر بادشاہ کی مطلق العنان حکومت تھی اُسی قسم کی مطلق العنان حکومت آسمان پر بھی قائم کی گئی۔ جس طرح زمین پر عام انسانوں کی زندگی اور موت بادشاہ کے اختیار میں تھی اور اس کی تقدیر کا فیصلہ حاکمِ وقت کرتا تھا اُسی طرح

کا اختیار کائنات کے قادرِ مطلق خداؤں — زیوس، رَع، مردوک، بَعل، اہورمزدا ایشور وغیرہ سے منسوب کیا گیا۔ جزا سزا، دوزخ جنّت، ملائکہ اور مقرّبین، شیاطین اور بھوت پریت، حساب و کتاب، حشر و نشر، میزان اور عدالت غرض کہ افکار و عقائد کا ایک باقاعدہ نظام مرتّب ہو گیا جو غور سے دیکھا جائے تو اُس دَور کی مطلق العنان بادشاہتوں کا ہُو بہُو چربہ نظر آئے گا۔ شعور کی کمی کے باعث انسان عالمِ موجودات کی سائنسی توجیہہ و تشریح نہیں کر سکتا تھا لہٰذا اس نے کائنات کے نظامِ عمل کو بھی اپنے سماجی نظام کے حوالے سے دیکھا۔ سماجی نظام کے چربے یا عکس کو اصل خیال کیا۔ اور جو اصل حقیقت تھی اُسے نظامِ کائنات کا چربہ یا عکس سمجھا۔

اسی طرح کانسے کے دَور کی نظموں اور داستانوں میں، گیتوں اور گانوں میں، مجسّموں اور رنگین تصویروں میں غرضیکہ تمام ذہنی اور حسّی تخلیقات میں لوگوں کی طرزِ زندگی کا، جذبات و خواہشات کا، اُن کے غموں اور خوشیوں کا، پسند و ناپسند کا، عادات و اطوار کا، عشق و محبّت کی قلبی واردات کا، اخلاق اور آداب کا بڑا دلکش اور خیال آفریں نقشہ ملتا ہے۔

ہر معاشرے کا نظامِ فکر و احساس سماجی شعور کے تابع ہوتا ہے اور یہ سماجی شعور سماجی حالات کے مطابق ہوتا ہے۔ مثلاً انسان ہزاروں سال سے یہی یقین کرتا چلا آتا تھا کہ کائنات کا مرکز و محور زمین ہے اور چاند سورج زمین کے گرد گھومتے رہتے ہیں۔ دوسرا عقیدہ یہ تھا کہ زمین فرش کی طرح بچھی ہوئی ہے۔ ہماری اپنی آنکھیں بھی اس عقیدے کی تصدیق کرتی ہیں بلکہ اس عقیدے کی بُنیاد ہی ذاتی مشاہدہ پر تھی۔ اگر کوئی دانش ور اِن عقائد سے اختلاف کرتے

ہوئے کہتا تھا کہ سورج چاند کی گردش ہماری نظر کا دھوکا ہے۔ دراصل زمین گھومتی ہے تو اُس پر کفر و الحاد کے فتوے لگائے جاتے تھے۔ اُس کو آگ میں زندہ جلا دیا جاتا تھا۔ البتہ جب دُوربین، خوردبین اور اسی نوع کے دوسرے آلات ایجاد ہوئے تو ثابت ہو گیا کہ یہ سارا نظام بطلیموسی جس کی صداقت مقدس کتابوں سے ثابت کی جاتی تھی واقعی قیاس آرائی اور نظر کا دھوکا تھا۔ پھر رفتہ رفتہ اور آلات ایجاد ہوئے اور انسان نے اپنے تجربے سے معلوم کر لیا کہ بارش سیلاب، آندھی طوفان، بجلی زلزلے، خشک سالی سب کے مادّی اسباب ہیں اور ان کی بابت وثوق سے پیشگوئی کی جا سکتی ہے۔ اسی طرح یہ بھی پتہ چل گیا کہ زمین، چاند سورج اور دوسرے مظاہر قدرت مادّے کی مختلف شکلیں ہیں۔ اُن کی حرکت کے مادّی قانون ہیں اور یہ کہ مادّہ فنا نہیں ہوتا بلکہ جُون بدلتا رہتا ہے۔ ان انکشافات و ایجادات سے انسان کے افکار و عقائد میں جو عظیم انقلاب آیا وہ اظہر من الشمس ہے[1]۔

یہی حال تخلیق کے عقیدے کا ہے کہ ہر مذہب کی اساس اس پر قائم ہے۔ عقیدۂ تخلیق کے اہم نکتے دو ہیں۔ اوّل یہ کہ موجوداتِ عالم مخلوق ہیں یعنی وہ از خود عدم سے وجود میں نہیں آئے بلکہ ان کا کوئی خالق ضرور ہے۔ دوئم یہ کہ یومِ تخلیق سے آج تک یہ تمام اشیاء — جانور، انسان، نباتات، جمادات —

---

[1] مولوی صاحبان اب تو اس بحث سے کتراتے ہیں کہ زمین ساکن ہے یا متحرک، گول ہے یا فرش کی مانند بچھی ہوئی لیکن ۱۹ ویں صدی میں ان سوالوں کو بڑی اہمیت دی جاتی تھی چنانچہ سرسید احمد خان نے ۱۸۴۸ء میں "قولِ متین در ابطالِ حرکتِ زمین" کے عنوان سے ایک مقالہ لکھا تھا۔

جوں کی توں موجود ہیں۔ ان میں ابد تک کوئی تبدیلی نہیں ہوگی۔ یوں تو عہدِ قدیم کے متعدد یونانی، لاطینی اور ہندوستانی مفکر (ہیراک لائی ٹوس، لوکری شیش، گوتم بدھ، چارواک وغیرہ) ان عقیدوں کو نہیں مانتے تھے لیکن عقلی دلائل کے علاوہ اُن کے پاس کوئی ٹھوس ثبوت انکار کے حق میں نہ تھا البتہ ۱۹ ویں صدی میں جب ڈارون اور دوسرے سائنس دانوں نے ارتقا کا نظریہ پیش کیا اور ٹھوس شواہد اور آثار سے ثابت کیا کہ حیوانوں کو کسی نے خلق نہیں کیا ہے اور نہ وہ ازل سے یکساں موجود ہیں بلکہ اُن میں نوعی تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں اور جانوروں نے بشمول انسان ارتقاء کے مختلف ادوار سے گذر کر موجودہ شکل اختیار کی ہے تو انسان کے افکار و عقائد میں بھی بڑی تبدیلیاں پیدا ہوئیں[1]

اوپر کی باتوں سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ہمارے افکار و احساسات

---

[1] ڈارون کی کتاب ORIGIN OF SPECIES ۱۸۵۹ء میں شائع ہوئی تو برطانیہ اور امریکہ میں ہل چل مچ گئی۔ ڈارون کی مخالفت اور حمایت میں مضامین اور رسالے لکھے گئے۔ گرجا گھروں میں وعظ ہوئے۔ مناظرے ہوئے۔ تقریریں کی گئیں حتیٰ کہ کتاب کو ضبط کرنے کے لئے مظاہرے بھی ہوئے لیکن آخر کار سب کو ڈارون کی بات ماننی پڑی۔ چنانچہ آج دنیا کے ہر مہذب ملک میں ارتقا کا نظریہ نصاب میں داخل ہے۔ ہمارے ملک میں کسی شخص کو یہ توفیق تو نہ ہوئی کہ ڈارون کا جواب علمی سطح پر دیتا۔ البتہ ہمارے بعض شاعروں اور ادیبوں نے جن میں حضرت اکبر الہ آبادی پیش پیش تھے ڈارون کا منہ چڑھایا اور نظریۂ ارتقا پر پھبتیاں کس کر یہ سمجھتے رہے کہ ہم نے ڈارون کی زبان بند کر دی ہے۔

آسمان سے نہیں ٹپکتے اور نہ زمان و مکان کی قید سے آزاد ہوتے ہیں بلکہ تہذیب کے دوسرے عوامل کی طرح سماجی حالات کی پیداوار ہوتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ ہر تہذیب کے نظامِ فکر و احساس میں وقتاً فوقتاً تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں اور ان تبدیلیوں کا باعث سماجی حالات میں تغیرات ہیں۔ لیکن سماجی حالات اُس وقت تک نہیں بدلتے جب تک خود معاشرے کے اندر کوئی ایسی سماجی قوت نہ اُبھرے جو ان حالات کی نفی کرتی ہو۔

اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ خیالات ہمارے ذہن کی فقط انفعالی یا مجہول کیفیت ہوتے ہیں یا وہ ہمارے طرزِ عمل یا معاشرے پر کوئی اثر نہیں ڈالتے حقیقت یہ ہے کہ خیالات میں بڑی طاقت بڑی توانائی ہوتی ہے۔ خیالات انسان کی قوتِ عمل کو حرکت میں لاتے ہیں۔ اُس کی سرگرمیوں کا رُخ متعین کرتے ہیں۔ اُس میں ایمان، یقین اور ولولہ پیدا کرتے ہیں اور اُسے اپنی زندگی کا فلسفہ متعین کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ مگر جیوں ہی ہم یہ سوال اُٹھاتے ہیں کہ فلاں فلسفہ دسویں صدی میں کیوں نمودار ہوا۔ دوسری صدی میں انسانوں کے ذہن میں کیوں نہیں اُبھرا، یا فلاں نظریہ اُنیسویں صدی میں کیوں نمودار ہوا پانچویں صدی میں کیوں نہ اُبھرا تو پھر ہم کو لازمی طور پر اُس مخصوص صدی میں انسان کے حالاتِ زندگی کو جانچنا پڑتا ہے۔ اُن کی ضروریاتِ زندگی کیا تھیں، وہ ان ضرورتوں کو کس طرح پورا کرتے تھے، اُن کے پیداواری عناصر اور آلاتِ پیداوار کیا تھے اور اُن کے معاشرے میں انسان انسان کے درمیان کیا روابط تھے اور جب ہم ان سوالوں کے جواب پر غور کرتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ انسان اپنی تاریخ کا مصنّف

بھی ہے اور تاریخ کے ڈرامے کا اداکار بھی۔

مثال کے طور پر سرسید احمد خاں کے خیالات کا جائزہ لیں۔ برصغیر پاک و ہند کے مسلمانوں کی ذہنی اور حسی اصلاح کے سلسلے میں سرسید کی خدمات کسی سے چھپی ہوئی نہیں ہیں۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ۱۸۴۸ء میں آئین اکبری مرتب کرتے ہیں اور جب مرزا غالب اُن کو لکھتے ہیں کہ میاں ان پُرانی باتوں میں اب کیا دھرا ہے۔ ان سے نکلو اور دیکھو کہ دانایانِ فرنگ نے سائنس کی کیسی کیسی حیرت انگیز ایجادیں کی ہیں تو سرسید کو غالب کی یہ نصیحت بُری لگتی ہے لیکن بیس سال بعد وہی سرسید احمد خاں سائنٹفک سوسائٹی بناتے ہیں اور آثار قدیمہ کے نمائندوں سے "نیچری" کافر، زندیق کا خطاب پاتے ہیں۔ سرسید کے اندر یہ ذہنی انقلاب کیا کوئی اتفاقی امر تھا یا اس کے کچھ سماجی اسباب و محرکات تھے؟ معمولی سمجھ کا آدمی بھی یہی کہے گا کہ سرسید کے خیالات میں جو تبدیلیاں آئیں وہ ملک میں مغربی طرز کے نظم ونسق، مغربی طرزِ معاشرت اور مغربی تعلیم کے نفوذ کے سبب آئیں اور اگر مغرب کا اثر و نفوذ غالب نہ ہوتا تو غالباً سرسید بھی بدستور آثارِ قدیمہ ہی کے نظاروں میں محو رہتے۔

ہمیں یہ حقیقت بھی فراموش نہیں کرنی چاہیئے کہ تہذیب جب طبقات میں بٹ جاتی ہے تو خیالات کی نوعیت بھی طبقاتی ہو جاتی ہے اور جس طبقے کا غلبہ معاشرے کی مادی قوتوں پر ہوتا ہے اُسی طبقے کا غلبہ ذہنی قوتوں پر بھی ہوتا ہے۔ یعنی معاشرے میں اُسی کے خیالات وافکار کا سکہ چلتا ہے۔ مثلاً اشرافی تہذیب میں

ایفائے عہد، شجاعت، سخاوت، مہماں نوازی اور عزت داری کو بڑی اہمیت دی جاتی تھی کیونکہ اشرافیہ طبقے کی بقا کے لئے اِن تصوّرات پر عمل کرنا بہت ضروری تھا۔ لیکن صنعتی تہذیب میں جب سرمایہ دار طبقے کا غلبہ ہوا تو اِن تصوّرات کی پُرانی افادیت باقی نہیں رہی۔ اُن کی جگہ آزادی، مساوات، جمہوریت کے تصوّرات نے فروغ پایا کیونکہ یہ تصوّرات سرمایہ دار طبقے کے لئے مفید تھے۔ اور اِن تصورات کو مقبول عام بنائے بغیر سرمایہ دار طبقہ اشرافیوں کو اقتدار کی کُرسی سے ہٹا نہیں سکتا تھا۔

مگر طبقاتی تہذیبوں میں ٹکسالی افکار و عقائد کے خلاف "باغیانہ" خیالات بھی اُبھرتے رہتے ہیں ـ حکمران طبقہ ان خیالات کا سختی سے سدِّباب کرتا ہے۔ ان خیالات کی تبلیغ کرنے والوں کو ملک و قوم کا دشمن یا خدا کا دشمن قرار دیا جاتا ہے۔ اُن کی زبان بندی کی جاتی ہے، اُن کی تحریروں کو نذرِ آتش کیا جاتا ہے اور ضرورت ہو تو اُن کو جان سے مار دیا جاتا ہے۔ "باغیانہ" خیالات کا ظہور معاشرے کے محکوم طبقوں کے "باغیانہ" تقاضوں کی نشان دہی کرتا ہے۔ مثلاً خلافت بنی اُمیّہ کے دَور میں عقیدۂ جبر کا غلبہ تھا۔ اس عقیدے سے بنی اُمیّہ کی جابرانہ حکومت کو تقویت ملتی تھی۔ اس کے برعکس بنی اُمیّہ کے مخالفین قدر و اختیار کے فلسفے کے حامی تھے۔ کیونکہ فلسفۂ قدر میں حاکمِ وقت کو بدلنے کی اجازت تھی۔ اور یہ فلسفہ بنی عباس کے حق میں نہایت موزوں تھا چنانچہ بنی عباس نے ابتدا میں معتزلہ کی خوب ہمت افزائی کی البتہ جب اُن کا اقتدار مستحکم ہو گیا تو انہوں نے بھی معتزلہ پر اُسی طرح مظالم ڈھائے جس طرح اُن کے پیش رو اُموی خلفا نے ڈھائے تھے۔

سماجی اقدار

کسی معاشرے میں روابط و سلوک، اخلاق و عادات، طرز بود و ماند، رسم و رواج، حسن و جمال اور فن و اظہارِ فن کے جو معیار رائج ہوتے ہیں وہی اس معاشرے کے سماجی اقدار کہلاتے ہیں۔ یہ قدریں کسی مجلس شوریٰ میں وضع نہیں کی جاتیں اور نہ قانون کے ذریعہ نافذ ہوتی ہیں۔ بلکہ ان کے پیچھے صدیوں کی تاریخی روایات ہوتی ہیں۔ معاشرے کی کسب و جہد ہوتی ہے، اس کے تجربے اور مشاہدے ہوتے ہیں۔ اس کا جمالیاتی ذوق ہوتا ہے اور ان سب کے قوام سے سماجی قدریں رفتہ رفتہ تشکیل پاتی ہیں۔ معاشرے کے افراد اِن قدروں کی حتی الوسع پابندی کرتے ہیں۔ پُرانے زمانے میں تو اِن قدروں پر بڑی سختی سے عمل ہوتا تھا۔ اور اِن سے انحراف کرنے والوں کو قبیلہ ہی سے خارج کر دیا جاتا تھا۔ مثلاً عربوں کی قبیلہ واری نظام کی بنیاد "عصبیت" یعنی قبیلہ سے وفاداری پر تھی اور یہ وفاداری اتنی غیر مشروط تھی کہ اگر قبیلہ کسی شخص کو حکم دیتا کہ اپنی بیوی کو طلاق دو تو وہ اس حکم کی خلاف ورزی نہیں کر سکتا تھا۔ پروفیسر مونٹ گومری واٹ اس تصور کو "قبیلہ واری انسان دوستی" سے تعبیر کرتا ہے اگر کوئی شخص اپنے باپ یا بھائی کے خون کا بدلہ نہ لیتا تو قبیلہ والے اس کو بڑی حقارت سے دیکھتے تھے بلکہ اس کی زندگی اجیرن ہو جاتی تھی۔ چنانچہ عرب شاعر امرأالقیس کے بارے میں مشہور ہے کہ جب وہ اپنے باپ کے قتل کا بدلہ لینے روانہ ہوا تو راستے میں ذوی الخلاصہ کے معبد پر استخارے کے لئے ٹھہرا۔ اس نے تین بار رسم کے مطابق تیر توڑے مگر ہر بار یہی استخارہ نکلا کہ انتقام کا ارادہ ترک کر دو۔ امرأالقیس کو دیوتا پر بہت طیش آیا اور تیروں کے ٹکڑے بت کے مُنہ پر مار کر بولا، "لعنت ہو تجھ پر اگر تیرا باپ قتل ہوتا تو تُو ہرگز مجھے منع نہ کرتا" اسی طرح اگر کوئی شخص کسی مسافر کو

خواہ وہ قاتل یا ڈاکو ہی کیوں نہ ہوتا پناہ دینے سے گریز کرتا تو لوگ اس کو نہایت بزدل سمجھتے تھے۔ اور بزدلی قبیلہ واری نظام میں سب سے شرمناک اخلاقی کمزوری خیال کی جاتی تھی۔

معاشرہ اپنی سماجی قدروں کی پاسبانی اس وجہ سے کرتا ہے کہ سماج کی بقا کا دارو مدار بڑی حد تک انہیں قدروں کے تحفظ پر ہوتا ہے۔ اگر ان قدروں کی طرف سے غفلت برتی جائے تو معاشرے کا شیرازہ ہی بکھر جائے اور اس کی انفرادیت باقی نہ رہے مثلاً عربوں میں ظہورِ اسلام سے پیشتر ذی الحج کے مہینے میں خونریزی قطعاً ممنوع تھی۔ وجہ یہ تھی کہ حج کے موقع پر مکہ میں بہت بڑا تجارتی میلہ لگتا تھا۔ اس میلے میں سوداگروں کے قافلے دُور دراز مقامات سے آکر شریک ہوتے تھے اور ہفتوں خرید و فروخت کا بازار گرم رہتا تھا۔ اہالیانِ مکہ کی روزی کا انحصار اسی میلہ اور زائرین حج کے اجتماع پر تھا۔ (یہ صورتِ حال ہنوز باقی ہے)۔ اب اگر قبائلی جنگیں حج کے زمانے میں بھی جاری رہتیں تو ظاہر ہے کہ عربوں کی معیشت کا سارا نظام درہم برہم ہو جاتا۔

اسی طرح ہمارے ملک میں بعض خانہ بدوش بلوچ قبیلوں کی سماجی قدروں کی بنیاد "شرکت" پر قائم ہے۔ شرکت سے مُراد یہ ہے کہ قبیلہ کے افراد کے اثاثے پر ہر شخص کا مساوی حق ہوتا ہے۔ مثلاً اگر ایک خاندان کے پاس نمک یا آٹا ختم ہو جائے تو وہ دوسرے خیمے سے یہ چیزیں لے آسکتا ہے۔ اس کو خیمے والے سے اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہوتی اور نہ ان چیزوں کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔

بعض حلقوں کا خیال ہے کہ سماجی قدریں آسمان سے کسی مذہبی پیشوا یا مُصلحِ قوم یا فرماں روا کی وساطت سے نازل ہوتی ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ سماجی قدریں

اُوپر سے نافذ نہیں ہوتیں۔ جن قدروں کو افراد سے منسوب کیا جاتا ہے ان کا اگر سُراغ لگایا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی معاشرے میں بہت پہلے سے رائج تھیں۔ مذہبی پیشوا یا مُصلح قوم کی عظمت یہ ہے کہ وہ مروّجہ قدروں میں سے فرسودہ اور مُضرّت رساں قدروں کو رد کر دیتا ہے اور مفید قدروں کو ایک ضابطے کی شکل میں مُرتّب کر دیتا ہے۔ دراصل ان سماجی قدروں کو معاشرہ اپنی ضرورتوں کے پیشِ نظر وضع کرتا ہے لیکن رفتہ رفتہ یہ حقیقت ہماری نظروں سے اوجھل ہو جاتی ہے اور ہم ان قدروں کو انسان کے باہمی رابطوں اور سماجی ضرورتوں سے الگ کر کے معروضی حیثیت دینے لگتے ہیں۔ مثلاً ایامِ" جاہلیت " میں عربوں کے نزدیک انسان کا جوہرِ ذاتی " مُروّت " تھا۔ مُروّت کے لغوی معنیٰ ہیں" مردانگی"۔ اس مروّت کا اظہار شجاعت، سخاوت اور ایفائے عہد کے ذریعہ ہوتا تھا۔ اسی طرح خطابت، تیراندازی اور شہ سواری کا شمار بھی اعلیٰ ترین اوصاف میں ہوتا تھا مگر عربوں نے اپنے مردِ کامل کا یہ معیار تفریحاً مقرر نہیں کیا تھا اور نہ اُن پر وحی آتی تھی بلکہ ان اوصاف کا تعلق اُن کی زندگی اور موت سے تھا۔ کیونکہ جس مُلک میں قبیلے دن رات آپس میں لڑتے رہتے ہوں وہاں کے لوگوں میں اگر "مروّت" نہ ہو تو زندگی محال ہو جائے۔

بعض سماجی قدریں اپنے عہد کی قریب قریب سبھی تہذیبوں میں مشترک ہوتی ہیں مثلاً جن دنوں غلامی کا رواج نہیں ہوا تھا تو جنگی قیدیوں کو قتل کر دیا جاتا تھا کیونکہ معاشرہ قیدیوں کے روٹی کپڑے کی کفالت نہیں کر سکتا تھا اور نہ اُن کو آزاد چھوڑ سکتا تھا اس وقت انسانوں کا یہ خونِ ناحق اخلاقی جُرم نہیں سمجھا جاتا تھا۔

بلکہ معمولات میں شامل تھا۔ لیکن جب فتح مندوں کو یہ احساس ہوا کہ جنگی قیدیوں سے روٹی کپڑے کے عوض مشقّت کے سخت سے سخت کام لیے جا سکتے ہیں اور اُن کی مدد سے پیداوار بڑھائی جا سکتی ہے تو اُن کو قتل کرنے کا رواج ترک کر دیا گیا اور اُن کو غلام بنا لیا گیا۔ اب غلام اور کنیزیں آقاؤں کی ذاتی ملکیت بن گئیں اور اُن کی خرید و فروخت معمولات میں شامل ہو گئی۔ حتیٰ کہ افلاطون اور ارسطو جیسے اخلاقیات کے مُبلّغین کو بھی غلامی میں کوئی عیب نظر نہیں آیا۔

مگر سماجی رشتوں کی بعض غیر پیداواری قدریں بھی مُشترک ہوتی ہیں۔ مثلاً راست بازی، مہماں نوازی، رحمدلی، عدل و انصاف، مظلوم کے ساتھ ہمدردی، فن کاروں کی عزّت، عالم فاضل بزرگوں کا احترام، شعر و شاعری اور گانے بجانے کا شوق، شادی بیاہ کی تقریبوں میں خوشی اور غمی یا موت پر افسوس کا اظہار۔ یہ قدریں کم و بیش سب تہذیبوں میں رائج ہوتی ہیں۔ البتہ ان کو برتنے کے انداز اور قاعدے جُدا جُدا ہوتے ہیں۔

لیکن بعض قدریں معاشرے کی انفرادی خصوصیت ہوتی ہیں اور ضروری نہیں کہ دوسرا معاشرہ بھی ان قدروں کی پیروی کرے۔ مثلاً بعض قومیں چھپکلی۔ مینڈک۔ سانپ۔ سؤر۔ حتیٰ کہ کُتّے کا گوشت بھی بڑے شوق سے کھاتی ہیں جب کہ دوسری قومیں اِن جانوروں کو چھونا بھی پسند نہیں کرتیں۔ اسی طرح تن کی عُریانی ہمارے معاشرے میں نہایت معیوب ہے حالانکہ بعض قبیلے بالکل ننگے رہتے ہیں اور برہنگی سے اُن کو نہ تو گھبراہٹ محسوس ہوتی ہے اور نہ اُن کے جنسی جذبات میں ہیجان اُٹھتا ہے۔ بعض تہذیبوں میں ایک سے زیادہ بیویاں رکھنا ممنوع ہے، بعضوں میں ممنوع نہیں

نہیں ہے۔ بعضوں میں طلاق کا رواج ہے بعضوں میں نہیں ہے۔ حُسن کے معیار ہی کو لیجئے۔ جو آریاؤں، دراوڑوں، حبشیوں اور منگولوں میں ایک دوسرے سے جدا ہے۔ کسی تہذیب میں آبنوس کی طرح جھلکتا سیاہ رنگ، چپٹی ناک اور موٹے موٹے لٹکتے ہونٹ حُسن کی نشانی ہیں اور کسی تہذیب میں گورا رنگ، ستواں ناک، پتلے ہونٹ اور نرگسی آنکھیں۔ چنانچہ حبشہ کا جب کوئی عیسائی مصور حضرت مسیحؑ اور مریمؑ کی رنگین تصویر بناتا ہے تو ممدوحین کے چہرے کے نقوش اور کھال کا رنگ اُن کے اپنے معیارِ حُسن کے مطابق ہوتے ہیں۔ لہٰذا ہم کسی حبشی یا جاپانی کے حُسن کو اپنے معیارِ حُسن سے نہیں جانچ سکتے بلکہ ہمیں حُسن کی وہ کسوٹی استعمال کرنی ہوگی جو حبشیوں اور جاپانیوں میں رائج ہے۔ یہی حال دوسری سماجی قدروں کا ہے۔ ہم دوسروں کی سماجی قدروں کو اپنی سماجی قدروں کی کسوٹی پر پرکھنے کے مجاز نہیں ہیں۔ سماجی قدروں کو پرکھنے کا اگر کوئی عالمگیر معیار ہے تو وہ یہ کہ آیا ان قدروں سے افراد کی داخلی صلاحیتوں یعنی ذہنی اور جسمانی امکانات کو فروغ ملتا ہے یا نہیں۔ اُن کی تخلیقی قوّت اور توانائی بڑھتی ہے یا نہیں۔ اگر جواب اثبات میں ہے تو پھر ہم کو فقط اس بنیاد پر اعتراض کرنے کا حق نہیں پہنچتا کہ یہ قدریں ہماری قدروں سے مختلف ہیں۔ البتہ جواب اگر نفی میں ہے تو پھر ہم اعتراض کرنے میں حق بجانب ہوں گے۔ خواہ وہ قدریں ہماری ہوں یا کسی اور کی۔

سماجی قدریں جامد اور ناقابلِ تغیّر نہیں ہوتیں بلکہ اُن میں بھی وقتاً فوقتاً تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ مثلاً یونان اور روما کی پُرانی تہذیبوں میں بھاری جسم کی عورتیں حسین سمجھی جاتی تھیں کیونکہ اس زمانے میں خوراک کی قِلّت کے باعث

فربہی خوش حالی کی علامت بن گئی تھی۔ حُسن کا یہ معیار قرونِ وسطیٰ تک باقی رہا۔
چنانچہ رافیل، بی مشین، مائیکیل اینجیلو وغیرہ کی تصویروں میں عورتوں کے چہرے،
پستان، پیٹ، کولھے، رانیں، ہاتھ پاؤں سب سے موٹاپے کا اظہار ہوتا ہے۔
آج کل موٹاپا معیوب سمجھا جاتا ہے کیونکہ طبّی سائنس نے ثابت کر دیا ہے کہ موٹاپا
صحت کے لئے سخت مُضر ہے۔ چنانچہ خوشحال گھروں کی نکمّی عورتیں دُبلے ہونے کے
لئے طرح طرح کے جتن کرتی رہتی ہیں البتہ محنت کش عورتیں اس بیماری سے محفوظ
ہیں۔ جسمانی مشقّت کے باعث ان کے بدن پر چربی بہت کم چڑھتی ہے۔

معاشرتی ماحول اور سماجی حالات میں جو تبدیلیاں آتی ہیں ان کا اثر قدروں
پر بھی پڑتا ہے۔ مثلاً کسی زمانے میں عرب قوم میں مروّت کو انسانیت کا جوہر خیال
کیا جاتا تھا۔ لیکن آپ کو آج بغداد، جدّہ، دمشق، قاہرہ اور بیروت میں کہ
عرب تہذیب کے مراکز ہیں احساسِ مروّت کا نام و نشان نہیں ملے گا۔ بلکہ
سود و زیان کا وہی کاروباری اور بے مروّت ماحول جو دوسرے سرمایہ دار ملکوں
کی سرشت ہے اب عرب معاشرے میں بھی سرائت کر گیا ہے۔

اگرچہ سماجی قدریں ہر عہد میں معاشرے کی نوعیت اور اس کے تقاضوں کی
عکاسی کرتی ہیں مگر بعض قدریں تولائی ہوتی ہیں اور بعض مولائی یا آقائی۔ نفسیات
اور عمرانیات کے علما تولائی قدروں کو مادری نظام سے منسوب کرتے ہیں جس میں عورت
کا رتبہ مرد سے اونچا ہوتا ہے، قبیلوں کے نام عورتوں کے نام پر رکھے جاتے تھے۔
(بنی کلثوم) حسب نسب ماں کی طرف سے چلتا تھا۔ (منذر ابن ماء السماء۔ عمرابن
ہندہ۔ عمرابن کلثوم معلقات کا شاعر) اور جائداد کی مالک بھی عورت ہی

ہوتی تھی۔ محبت چونکہ عورت کی سرشت ہے اور وہ اپنے سب بچوں سے خواہ وہ نیک ہوں یا بد یکساں پیار کرتی ہے اِسی لئے یہ کہا جاتا ہے کہ جن انسانی رشتوں میں محبت اور میل ملاپ کا عنصر غالب ہے وہ سماج کی تولائی قدروں کے مظہر ہیں مثلاً بچوں سے پیار، بیماروں کی دیکھ بھال، مظلوموں سے ہمدردی، محتاجوں کی کفالت، مسافروں کی خاطر تواضع اور ایذا رسانی سے پرہیز وغیرہ۔ اس کے برعکس مولائی قدروں کو پدری نظام سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہ نظام تقسیمِ کار اور ذاتی ملکیت کے رواج کے ساتھ مادری نظام کے بعد وجود میں آیا۔ اس کی قدروں میں محبت کے بجائے آقائیت یا حاکمیت کا عنصر غالب ہوتا ہے مثلاً حاکم کی اطاعت، بزرگوں کا احترام، وعدے کا ایفا، قتل، چوری، ڈاکہ، ناجائز قبضہ اور فتنہ و فساد کی ممانعت، اور جنسی بے راہ روی سے پرہیز۔ ہر معاشرہ تولائی اور مولائی قدروں میں آہنگ و توازن قائم رکھنے کی کوشش کرتا ہے کیونکہ دونوں قسم کی قدریں مل کر سماجی وحدت بنتی ہیں البتہ معاشرے میں ذاتی ملکیت کا نظام جتنا سخت اور ہمہ گیر ہوتا ہے افراد پر مولائی قدروں کی گرفت اور ہیبت اُتنی ہی زیادہ ہوتی ہے۔

مولائی قدروں کے محرکات بیشتر املاکی ہوتے ہیں۔ ان کا مقصد ذاتی ملکیت کے نظام اور اس کی مختلف تنظیموں (قبیلہ، خاندان، ریاست، حکومت کلیسا) کا تحفظ ہوتا ہے ورنہ کسی کی ملکیت پر قبضۂ مخالفانہ سے ملکیت کی نوعیت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ زمین زمین ہی رہے گی خواہ اُس پر میرا قبضہ ہو یا میرے دشمن کا۔ چوری کا مال خواہ میرے پاس رہے یا اصل مالک کے پاس مال ہی

رہے گا لیکن معاشرہ اس کی اجازت نہیں دیتا کیونکہ ان حرکتوں سے املاکی رشتوں کے تقدس پر ضرب پڑتی ہے۔

بسا اوقات ایک ہی معاشرے میں سماجی قدروں کے مختلف پیمانے رائج ہوتے ہیں۔ مثلاً پدری نظام میں اخلاقی پیمانہ عورتوں کے لئے مردوں سے جدا ہوتا ہے۔ چنانچہ عصمت اور پاکبازی ہمارے معاشرے میں فقط عورت کا زیور ہے۔ عورت میں اگر یہ وصف نہ ہو تو ہم اُسے بڑی حقارت سے دیکھتے ہیں۔ البتہ مرد کا محاسبہ اس سختی سے نہیں ہوتا۔ حالانکہ جنسی تعلقات میں مرد اور عورت دونوں برابر کے شریک ہوتے ہیں اور انصاف کا تقاضہ یہی ہے کہ دونوں کی ذمہ داری مساوی ہو۔ مگر مرد کنیز کے ساتھ مباشرت کر سکتا ہے۔ عورت اپنے غلام کے ساتھ مباشرت نہیں کر سکتی۔ مرد طوائف کے کوٹھے پر جا سکتا ہے۔ کلبوں، ہوٹلوں اور عیاشی کے دوسرے اڈوں میں اپنی ہوس پوری کر سکتا ہے لیکن عورت کو ان تفریحوں کی اجازت نہیں ہے اور اگر اس پر شبہ ہو جائے تو پہلا پتھر وہی پھینکے گا جس کی جنسی بے راہ روی سب پر عیاں ہو گی۔

اسی طرح طبقاتی معاشرے میں عام آدمیوں اور اُونچے طبقوں کے لئے سماجی قدروں کے پیمانے جُدا جدا ہوتے ہیں۔ مثلاً جاگیرداری نظام میں "اچھا" ہاری وہ ہے جو وڈیرے کو سجدہ کرے۔ اس کے رُوبرو ہاتھ باندھ کر کھڑا رہے۔ اُس کی اطاعت کو اپنا منصبی فریضہ خیال کرے۔ زمین کو محنت اور جانفشانی سے جوتے بوئے اور فصل کو نہایت ایمانداری سے کاٹ کر مالک کے حوالے کردے۔ شکایت کا ایک حرف زبان پر نہ لائے بلکہ جو کچھ مل جائے اُس پر قناعت کرے۔ اپنا حق بھی اس طرح مانگے جس طرح بھکاری بھیک مانگتے ہیں — اور "برا" بلکہ

"بدمعاش" ہاری وہ ہے جو وڈیرے کی خدائی سے انکار کردے، جو زمین اور اس کی پیداوار کو ہاریوں کا حق سمجھے، جو ہاریوں کو منظّم کرے اور وڈیروں کی طاقت سے ٹکر لے۔

اور "اچھا" وڈیرا وہ ہے جو کسی کو خاطر میں نہ لاتا ہو۔ دلیر اور دبنگ ہو۔ وہ جس راستے سے گزرے تو زمین ہیبت سے کانپنے لگے اور بچے سہم کر ماں کی گود میں چھُپ جائیں۔ بات کا دھنی اور دُھن کا پکّا ہو۔ کنجوس اور کاروباری نہ ہو بلکہ دولت کو پانی کی طرح بہائے خواہ اس ٹھاٹھ باٹھ میں اُس کا بال بال مقروض کیوں نہ ہو جائے۔ اپنے مزارعوں کو جی بھر کے لوٹے حتیٰ کہ اُن کی بہو بیٹیوں کی عزّت آبرو بھی سلامت نہ رہنے دے لیکن کوئی دوسرا وڈیرا اگر اُس کی "رعایا" کو آنکھ اُٹھا کر بھی دیکھے تو اس کی آنکھیں پھوڑ دے۔ اربابِ اختیار سے بنا کر رکھے اور اُن کی سیر و تفریح کا معقول بندوبست کرتا رہے تاکہ وہ اور اُس کے گماشتے جب قتل، ڈاکے، اغوا یا مویشیوں کی چوری میں ماخوذ ہوں تو اُن پر آنچ نہ آنے پائے۔

جاگیرداری نظام کی یہ قدریں اب دم توڑ رہی ہیں لیکن سرمایہ داری نظام کی سماجی قدروں کی نوعیّت بھی ان سے چنداں مختلف نہیں ہے۔ مثلاً کسی مِل کے مالک یا تجارتی ادارے کے سربراہ سے عام ملازمین کی ذہنیت کا ذکر چھیڑا جائے تو دو چار باتوں ہی میں پتہ چل جاتا ہے کہ اس کے نزدیک اچھا ملازم وہ ہے جو وقت سے پہلے کام پر آئے اور وقت گذر جانے کے بعد بھی مشین کی طرح کام کرتا رہے۔ ایمان دار اور محنتی ہو۔ انتظامیہ کے احکام کی اطاعت

خندہ پیشانی سے کرے۔ سوچنے اور سوال کرنے سے پرہیز کرے۔ اُجرت یا تنخواہ بڑھانے کا ایک حرف بھی زبان پر نہ لائے۔ یونین کی سرگرمیوں سے دُور بھاگے بلکہ یونین کی خُفیہ سرگرمیوں سے انتظامیہ کو مُطلّع کرتا رہے۔ اور مُلک کے سیاسی مسائل میں نہ دلچسپی لے اور نہ جلسوں جلوسوں اور ہڑتالوں میں شریک ہو۔ ایسے مزدور یا ملازم کو بل کے مالک، تجارتی اداروں کے سربراہ اور سرکاری افسر صنعتی دَور کا "مثالی" انسان سمجھتے ہیں۔

البتہ "اچھے" افسر کے اوصاف کا معیار مختلف ہوتا ہے۔ اُس کی شخصیت میں "جارحیت" اور "پُش" ہونی چاہیئے تاکہ وہ مقابلے کی دوڑ میں دوسروں کو دھکا دیتا کُچلتا ہوا آگے بڑھ سکے۔ وہ رشوت، جھُوٹ، خوشامد، سفارش، توڑ جوڑ اور دوسرے جائز ناجائز ذریعوں سے کام نکلوانے کا ہنر جانتا ہو۔ وہ مزدوروں اور ملازموں کو انسان نہیں بلکہ "شے" سمجھتا ہو۔ دل کا کٹھور اور بے حس ہو۔ محبّت، دوستی اور ہمدردی جیسے انسانی جذبات کو بھی مطلب براری کے لئے استعمال کرتا ہو۔ اُس کے اپنے کوئی ذاتی مسائل نہ ہوں اور نہ کمپنی یا دفتر سے الگ اس کی کوئی نجی زندگی ہو بلکہ اس کے شب و روز اپنے ادارے کی ترقی میں صرف ہوتے ہوں خواہ اس بھاگ دوڑ میں اس کی گھریلو زندگی برباد کیوں نہ ہو جائے۔

اخلاقی قدروں کے معیار میں یہ اختلاف ہر طبقاتی معاشرے کی خصوصیت ہے۔ چنانچہ عمائدین اور حُکّام شہر کی شخصیتوں اور ہما شُما کی شخصیتوں کو تولنے کی ترازو ئیں ہر جگہ الگ الگ ہوتی ہیں۔ سرکاری محکمے، تھانہ اور عدالت،

فیکٹریاں، ملیں، بینک، تجارتی ادارے، دکانیں اور دفتر، حتیٰ کہ عبادتخانے اور تعلیمی درسگاہیں کوئی بھی ان امتیازی بدعتوں سے پاک نہیں ہیں۔ اسی بنا پر افلاطون نے کہا تھا کہ ہر شہر میں دو شہر ہوتے ہیں ایک امیروں کا دوسرا غریبوں کا اور دونوں کے اخلاق و عادات ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔

دوسرا باب

وادیٔ سندھ کی قدیم تہذیب

پاکستان ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو وجود میں آیا۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا پاکستانی تہذیب کا ظہور بھی اسی دن ہوا اور کیا اُس خطّے کے باشندے جواب پاکستان کہلاتا ہے ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء سے پیشتر تہذیب سے ناآشنا تھے۔ ظاہر ہے کہ ہر ذی ہوش ان سوالوں کا جواب نفی میں دے گا۔ درحقیقت پاکستان کی تہذیب اتنی ہی پرانی ہے جتنے یہاں کے باشندے۔ یوں بھی وادیٔ سندھ اور اُس کے معاون دریاؤں کی تہذیب کا شمار دُنیا کی قدیم ترین تہذیبوں میں ہوتا ہے۔

افریقہ میں انسان کے جو آثار حال ہی میں ملے ہیں اُن سے پتہ چلتا ہے کہ بنی آدم کی عمر بیس لاکھ برس سے کم نہیں ہے البتہ پاکستان میں انسانی آبادی کے آثار زیادہ سے زیادہ چار لاکھ برس پرانے ہیں۔ یہ آثار حجری دَور کے پتھر کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے ہیں جن سے اُس زمانے کا انسان جانوروں کا شکار کرتا تھا۔ آثارِ قدیمہ کے ماہرین اِن ابتدائی اوزاروں کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ چنانچہ پروفیسر عبدالحمید دانی لکھتے ہیں کہ

"انسان اوزار ساز ہونے پر مجبور ہے۔ اِنھیں اوزاروں کی مدد سے اور اُن کے اِرتقا سے ہم زمانہ قبل از تاریخ کے انسان کا

اس کے خیالات اور اعمال کے ارتقا کا، قدرت کے خلاف اُس کی
جدوجہد کا اور اپنے لئے بہتر ماحول پیدا کرنے اور سہولتیں فراہم
کرنے کا ۔۔۔ مختصر یہ کہ اس کی پوری تہذیبی تشکیل کا سراغ لگاتے
ہیں۔ چنانچہ قدیم انسان کے بارے میں معلومات کا بنیادی ذریعہ
اوزار ہوتے ہیں۔"

(تاریخ پاکستان جلد اوّل از پروفیسر عبدالحمید دانی ص ۲۹
کراچی یونیورسٹی ۱۹۶۷ء)

یہ ابتدائی اوزار راولپنڈی سے دس میل کے فاصلے پر سُوان ندی کے کنارے کثیر تعداد میں دستیاب ہوئے ہیں۔ اِسی لئے پاکستان کے قدیم ترین باشندوں کی تہذیب کے لئے "سوانی تہذیب" کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے (ایضاً ص ۳۰) اوزاروں کی ساخت بتاتی ہے کہ وادیٔ سُوان (پوٹھوہار) کے لوگ اُن سے کلہاڑی، گوشت کاٹنے کے چھُرے اور کھال کھُرچنے کا کام لیتے تھے۔ اس حجری دَور کے آثار پاکستان میں پُوٹھوار کے علاوہ ابھی تک کہیں اور نہیں ملے ہیں۔
سوانی تہذیب کے اِن آثار سے یہ نتیجہ اخذ کرنا چنداں دشوار نہیں ہے کہ پاکستان کے ابتدائی باشندوں کا رہن سہن اور فکر و احساس کا نظام حجری دَور کے دوسرے معاشروں سے مختلف نہیں تھا۔ وہ چھوٹے چھوٹے گروہوں میں درختوں پر یا غاروں میں رہتے تھے۔ (ہزارہ پشاور اور مردان کے اضلاع میں ایسے کئی غار دریافت ہو چکے ہیں۔ مردان کے ایک غار میں تو اوزاروں کے علاوہ چُولھے کے پاس جانوروں کی جلی ہوئی ہڈیاں بھی ملی ہیں) جنگلی پھل پھُول

کھاتے تھے۔ جانوروں کا شکار کرتے تھے۔ اور اُن کی کھال سے اپنا تن ڈھانکتے تھے۔ وہ درندوں اور دوسرے گروہوں کے خوف سے ایک ساتھ رہتے تھے۔ ایک ساتھ شکار کرتے تھے اور پھر اسے آپس میں بِل بانٹ کر کھا لیتے تھے۔ اِس اعتبار سے اُن کا معاشرہ اشتراکی تھا۔ وہ کسی مافوق الفطرت طاقت کی پرستش نہیں کرتے تھے۔ اور نہ دیوی دیوتاؤں کو مانتے تھے۔

البتہ ہم اِن آثار کی مدد سے یہ نہیں بتا سکتے کہ سوانی تہذیب کے لوگ کس نسل سے تعلق رکھتے تھے۔ کون سی زبان بولتے تھے۔ اُن کا رنگ کیسا تھا اور اُن کے چہرے کی بناوٹ کیا تھی۔

یہ پہلا حجری دَور کب ختم ہوا اور پوٹھواریوں نے کھیتی باڑی کب شروع کی۔ اِن سوالوں کے جواب کے لئے بھی ہمیں شاید بہت دن انتظار کرنا پڑے کیونکہ پوٹھوار میں ہنوز قبل از تاریخ کی کسی زراعتی بستی کا سُراغ نہیں ملا ہے۔ البتہ کوئٹہ کے پاس کلّے گُل محمد کے مقام پر ایک زراعتی بستی کے آثار نکلے ہیں۔ محققین کا خیال ہے کہ یہ آثار جریکو (اُردن) اور جرمو (عراق) کے ہم عصر ہیں یعنی زیادہ سے زیادہ دس ہزار برس پُرانے ہیں۔

پاکستان کا دوسرا حجری دَور کھیتی باڑی سے شروع ہوا۔ کھیتی باڑی انسان کا نہایت انقلاب آفریں تجربہ تھا بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ اس فن کی ایجاد ہی کی بدولت انسان انسان کہلانے کا مستحق ہوا ہے۔ زراعت سے پیشتر کا انسان اپنی خوراک اور ضرورت کی دیگر اشیاء جانوروں کی مانند فقط فراہم کرتا

تھا۔ خود پیدا کرنے سے قاصر تھا۔ زراعت کا فن سیکھنے کے بعد وہ اپنی ضروریاتِ زندگی خود پیدا کرنے لگا۔ اس طرح انسان کو اپنی ذاتی صلاحیتوں کا شعور ہوا اور وہ اپنی تخلیقی قوتوں سے کام لے کر اپنے لئے ایک جہان تازہ پیدا کرنے پر قادر ہوا۔ پہلے حجری دَور کے ذہنی اور حسّی محرّکات کا محور اگر انسانوں اور جانوروں کی افزائش نسل کی آرزو تھی تو دوسرے حجری دَور کے رسوم وافسوں کا محرّک افزائشِ نسل اور افزائشِ فصل کے تقاضے تھے۔ اور انہیں تقاضوں کی تکمیل کے دَوران میں بلوچستان کے کاشتکاروں نے دھات کا استعمال معلوم کر لیا۔ تب ہم دیہی تہذیب سے ترقی کر کے وادئ سندھ کی شہری تہذیب تک پہنچ گئے۔ تہذیب نے تمدّن کا لباس فاخرہ زیبِ تن کر لیا اور طبقات میں بٹ گئی۔

محققین نے سُوانی تہذیب اور ہڑپہ۔ موئن جو ڈرو کی شہری تہذیب کے درمیان اب تک چار دیہی یا زرعی تہذیبیں دریافت کی ہیں ۱۔ کوئٹہ تہذیب (وسطی بلوچستان) ۲۔ امری نَل تہذیب (وسطی بلوچستان اور بالائی سندھ) ۳۔ کُلّی تہذیب (جنوبی بلوچستان) ۴۔ ژھوب تہذیب (شمالی بلوچستان)۔ ان چاروں تہذیبوں میں بعض باتیں مشترک ہیں اور بعض باتیں فرق ہیں۔ مثلاً زراعت اُن کی مشترکہ خصوصیت تھی۔ وہ کھیت جوتنے کے لئے ہل اور کُدال جن کے پھل نوکیلے پتھر کے ہوتے تھے استعمال کرتے تھے۔ وہ جَو۔ گیہوں اور دالیں بوتے تھے۔ فصل پتھر کی ہنسیوں سے کاٹتے تھے اور اناج کو پتھر کی چکیوں میں پیستے تھے۔ اُنھیں پتھر کے چاک پر مٹّی کے نقشی برتن بنانے اور ان برتنوں کو آگ میں پکانے کا ہنر بھی آتا تھا۔ ان کی بستیوں کا رقبہ زیادہ سے زیادہ

ڈھائی ایکڑ ہوتا تھا۔ ان کے گھر مٹی یا پتھر کے ہوتے تھے۔ اُن کا معاشرہ غیر طبقاتی تھا۔ چنانچہ ان کے آثار میں ایسی کوئی عمارت نہیں نکلی ہے جس پر راجہ کے محل یا سردار کی حویلی کا گمان ہو سکے کسی مندر یا معبد کے نشان بھی نہیں ملے ہیں۔ اس لئے ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ دیوی دیوتاؤں کی پرستش اُن کے عقائد میں شامل نہیں تھی اور نہ شاید پروہتوں کا کوئی الگ طبقہ اس وقت تک وجود میں آیا تھا۔ ان تہذیبوں کی انفرادی خصوصیتوں کے لئے ہمیں ان کا الگ الگ جائزہ لینا ہوگا۔

۱۔ کوئٹہ تہذیب کے بارے میں ہماری معلومات بہت مختصر ہیں کیونکہ ابھی تک کوئٹہ کے مضافات میں فقط پانچ پُرانے ٹیلوں کی کُھدائی ہوئی ہے۔ ان میں سب سے بڑے ٹیلے کا قطر تقریباً دو سو گز ہے۔ ظاہر ہے کہ اس بستی کی آبادی بہت ہی کم رہی ہوگی۔ ان ٹیلوں میں سے مٹی اور سنگ جراحت کے کچھ برتن نکلے ہیں۔ برتنوں کا رنگ بادامی ہے۔ ان پر اُوداہٹ مائل بھورے رنگ سے اقلیدسی نقوش بنائے گئے ہیں۔ آدمی، جانور یا درختوں کی شکلیں کسی برتن پر نہیں ملی ہیں۔ برتنوں میں بادیے، ہانڈیاں، کاسے، اور چھچھلی طشتریاں شامل ہیں۔ یہ آثار تقریباً چھ ہزار برس پُرانے ہیں۔

۲۔ نل۔ امری تہذیب کے آثار کوئٹہ سے ۵ ، میل جنوب میں نل کے مقام سے شروع ہوتے ہیں اور پھر قریب قریب پورے وسطی بلوچستان اور بالائی سندھ میں پھیل جاتے ہیں۔ کوئٹہ تہذیب کے مقابلے میں نل امری تہذیب کا فقط دائرہ ہی وسیع نہیں ہے بلکہ اپنے حُسن تخلیق کے اعتبار سے بھی یہ تہذیب بہت آگے ہے۔ اس کی بستیاں دو ڈھائی ایکڑ پر محیط ہیں۔ ان کے برتنوں کا رنگ تو بادامی ہی ہے۔ لیکن برتنوں پر شیر، مچھلی، بیل، پرند اور پیپل کے پتّے بنے ہوئے ہیں۔ یہ لوگ

اپنے مُردوں کو پارسیوں کی طرح کُھلی جگہ پر رکھ دیتے تھے اور جب گدھ گوشت پوست کھا لیتے تھے تو مُردے کی ہڈیوں کو دفن کر دیا جاتا تھا۔ ساتھ ہی مٹّی کے برتنوں میں کچھ سامان بھی رکھ دیا جاتا تھا۔ چنانچہ قبروں میں سے مالائیں۔ سیندور۔ چوڑیاں اور کڑے وغیرہ بھی برآمد ہوئے ہیں۔ یہ لوگ تانبے کے استعمال سے واقف تھے چنانچہ تانبے کے کُلہاڑے۔ آرے۔ بھالے کی اَنیاں اور چوڑیاں بھی ملی ہیں۔ کھدائی میں پتھر کے اوزان بھی ملے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ لوگ اشیا کا آپس میں تبادلہ بھی کرتے تھے۔ نل آمری تہذیب پانچ ہزار برس پُرانی ہے۔

۳۔ جنوبی بلوچستان کی کُلّی تہذیب کی انفرادی خصوصیت یہ ہے کہ مٹّی کے نقشین برتنوں کے علاوہ اس علاقے میں عورتوں اور جانوروں کی مٹّی کی چھوٹی چھوٹی مورتیاں کثرت سے دریافت ہوئی ہیں۔ یہ مورتیاں سب کی سب کمر سے اُوپر تک کی ہیں۔ یہ مورتیاں دھرتی ماتا (مادرِ ارض) کی ہیں اور ان کا تعلق افزائشِ نسل اور افزائشِ فصل کی رسموں سے ہے مگر دھرتی ماتا کی جو مورتیاں دوسرے ملکوں میں ملی ہیں ان کے برعکس کُلّی کی مورتیوں میں پھولے ہوئے پیٹ اور اندام نہانی سرے سے غائب ہیں۔ اور چھاتیاں بھی حاملہ عورتوں کی طرح بھری ہوئی نہیں ہیں بلکہ سپاٹ ہیں۔ البتہ مورتی بنانے والوں نے مورتیوں کے بالوں کے جوڑے اور ہاتھ اور گلے کے زیور بڑی توجّہ سے بنائے ہیں بعض جُوڑے سر کے پچھلے حصّے پر چوٹی کی مدد سے یا کسی فیتے سے باندھے گئے ہیں۔ بعض بڑی نفاست سے گردن تک لٹکے ہوئے ہیں اور بعضوں میں دو چوٹیاں کان کے پاس سے لہراتی ہوئی سینے تک آتی ہیں۔ مورتیوں کے گلے ہاروں اور گلوبند سے ڈھکے ہوئے ہیں۔ گلوبندوں میں کوڑیوں کی شکل صاف نظر آتی ہے۔ دکوڑیوں

کی شکل عورت کی فرج سے مشابہ ہوتی ہے۔ چنانچہ پرانی قوموں میں کوڑیاں افزائش نسل کی علامت سمجھی جاتی تھیں اور بہت پسند کی جاتی تھیں۔ (ان کو سکّے کے طور پر اشیاء کے تبادلے کے لئے بھی استعمال کیا جاتا تھا۔) وہ ہاتھوں میں چوڑیاں اور کڑے پہنے ہوئے ہیں۔ بالوں کی سجاوٹ اور زیوروں کا انداز موئن جوڈارو تہذیب کی رقاصہ کی مشہور مورتی سے اتنا مشابہ ہے کہ محققین کا خیال ہے کہ رقاصہ کی یہ مورتی دراصل کُلّی تہذیب کی نمائندگی کرتی ہے۔

کُلّی کے باشندے اپنے ہم عصروں سے اس بنا پر بھی ممتاز ہیں کہ ان کو تانبے کا استعمال آتا تھا اور وہ تانبے اور ٹن کو پگھلا کر کانسے کی چیزیں بنانا جان گئے تھے۔ ان کے جمالیاتی ذوق کا اندازہ تانبے کے اُس آئینے سے ہوتا ہے جو ایک قبر میں سے نکلا ہے۔ یہ آئینہ بالکل گول ہے اور اس میں جو دستہ لگا ہے اس کی شکل عورت کے جسم کی ہے۔ جسم میں بانہیں اور چھاتیاں نمایاں ہیں۔ افادیت اور رمزیت کا یہ فنی آہنگ بتاتا ہے کہ کُلّی کے لوگوں میں اشاروں کنایوں میں اظہارِ حُسن کا شعور پیدا ہو گیا تھا۔

بَیلوں کی مورتیاں بھی کثرت سے ملی ہیں۔ ان مورتیوں پر مختلف رنگوں سے آڑی ترچھی لکیریں کھینچی گئی ہیں۔ پتھّر کے لِنگ بھی دستیاب ہوئے ہیں۔ مگر عورتوں، بَیلوں کی مورتیوں اور لِنگوں پر جو سب کے سب افزائشِ نسل و فصل کی علامتیں ہیں ہم آگے چل کر تبصرہ کریں گے۔

کُلّی تہذیب کے لوگ اپنی فاضل پیداوار دُور و نزدیک کے بازاروں میں فروخت کرتے تھے۔ چنانچہ اُن کی مصنوعات موئن جو دڑو کے ملبوں میں بھی ملی ہیں اور سُومیر (عراق) کے آثار میں بھی۔ اُن کی کشتیاں تجارت کے مال سے لدی ہوئی مکران کے

ساحل سے روانہ ہوتی تھیں اور بحر عرب اور خلیج فارس کو عبور کرتی ہوئی سومیری بندرگاہوں تک جاتی تھیں۔ اس لحاظ سے وہ بحری تجارت میں موئن جو دڑو کے لوگوں کے پیش رَو تھے۔

کُلّی تہذیب کا عہد ۲۸۰۰ سو قبل مسیح سے پیشتر کا عہد تھا۔ کوئٹہ۔ امری نل اور کُلّی تہذیبوں کے بارے میں محققین کی رائے ہے کہ ان کا تعلق جنوبی ایران کی ہم عصر تہذیبوں سے ہے اور عین ممکن ہے کہ ان تہذیبوں کے برتنے والے نسلی اعتبار سے بھی جنوبی ایران کی برادری سے ہوں۔

۴۔ البتہ ژھوب کی تہذیب کا رشتہ شمالی ایران سے بہت قریبی معلوم ہوتا ہے۔ دریائے ژھوب کی وادی کوئٹہ کے شمال مشرق میں واقع ہے۔ اس وادی میں راناگُنڈھائی کے مقام پر آبادی کی نو سطحیں دریافت ہوئی ہیں۔ ابتدائی تین سطحیں تین ہزار قبل مسیح سے پیشتر کی ہیں اور دمغان میں واقعہ حصار اوّل (شمالی ایران) کی ہم عصر ہیں۔ راناگندھائی میں تیر کی اَنیاں، چُوڑیاں اور کڑے، سُوئیاں، سونے کی پنّیں اور پتھر کی چوکور مہریں دستیاب ہوئی ہیں۔ کھُدائی میں مٹّی کے جو برتن ملے ہیں اُن کے رنگ، نقوش اور بناوٹ متذکرہ بالا تینوں تہذیبوں سے جدا ہیں۔ اسی طرح یہاں عورتوں کی جو مورتیاں ملی ہیں وہ بھی کُلّی کی مورتیوں سے بالکل مختلف ہیں۔ بعض مورتیوں کی قُرزح اور رانوں کو انتہائی مبالغے سے بنایا گیا ہے۔ ان مورتیوں کے چہرے نہایت بھیانک ہیں۔ ان کی پیشانی بہت کشادہ ہے اور وہ سر کو چادر سے ڈھکے ہوئے ہیں۔ ناک اُلّو کی طرح چونچ دار ہے اور گول گول دیدے یوں گھور رہے ہیں جیسے خفا ہوں۔ ہونٹ بھینچے ہوئے ہیں؟ اس کی وجہ سے چہرے اور بھی ڈراؤنے لگتے ہیں۔

یہ مورتیاں، بچوں کے کھلونے نہیں ہیں بلکہ دھرتی ماتا کا وہ رُوپ ہیں جس رُوپ میں وہ زمین میں دفن اناج کے بیجوں کی رکھوالی کرتی ہے۔

غرض کہ سندھ اور بلوچستان کے آثارِ قدیمہ سے پتہ چلتا ہے کہ اِس خِطّے کے لوگ موئن جوڈارو۔ ہڑپا تہذیب کے عروج سے پیشتر بہت ترقی یافتہ تھے بلکہ موئن جو ڈرو والوں نے بعض باتیں اُنہیں سے سیکھی تھیں۔

موئن جو دڑو۔ ہڑپا کی تہذیب (جس کو عُرفِ عام میں وادیٔ سندھ کی تہذیب کہتے ہیں) پاکستان میں کانسے کے دَور کا نقطۂ عروج تھی۔ یہ تہذیب کوہ ہمالیہ کے دامن سے کاٹھیاواڑ تک اور کوئٹہ سے راجپوتانہ تک پھیلی ہوئی تھی۔ وہ دنیا کی سب سے بڑی تہذیبی وحدت تھی کیونکہ اس کا دائرہ ہم عصر مصری، سُومیری اور ایرانی تہذیبوں سے کہیں زیادہ وسیع تھا۔ یہ تہذیب تقریبًا ایک ہزار برس تک (٢٥٠٠۔١٥٠٠ ق م) بڑی آن بان سے زندہ رہی۔ اس کے اب تک ساٹھ (٦٠) سے زیادہ آثار دریافت ہو چکے ہیں۔ اِن میں دو بڑے شہر۔ موئن جو ڈرو اور ہڑپا ہیں۔ اور بقیہ چھوٹی چھوٹی بستیاں جو پورے سندھ، پنجاب اور بلوچستان میں پھیلی ہوئی ہیں۔ موئن جو ڈرو دریائے سندھ کے کنارے آباد تھا اور ہڑپا دریائے راوی کے کنارے۔ قیاس کہتا ہے کہ یہ دونوں شہر وادیٔ سندھ کے "دارالسلطنت" تھے۔ موئن جو ڈرو تجارتی بندرگاہ بھی تھی۔ جس کی آبادی ایک لاکھ کے لگ بھگ تھی۔

موئن جو ڈرو، ہڑپا اور دوسرے مقامات کی کھدائی سے اب تک آدمیوں کے فقط چالیس ڈھانچے برآمد ہوئے ہیں۔ اِن ڈھانچوں کے معائنے سے محققین اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ وادیٔ سندھ کے باشندوں کے قد چھوٹے مگر سر بڑے تھے۔ رنگ

کالا تھا۔ بال گھنگھریالے تھے۔ ناک چوڑی اور چپٹی تھی اور ہونٹ بھرے بھرے مگر آگے کو لٹکے ہوئے۔ اِسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ ان لوگوں کا تعلق دراوڑ نسل سے تھا۔ بعض ڈھانچے بحرِ روم کے مشرقی ساحل کے پُرانے باشندوں سے مشابہ ہیں۔ اور ایک ڈھانچہ کسی منگول کا بھی ہے۔ وہ براہوئی سے ملتی جلتی کوئی دراوڑی زبان بولتے تھے (براہوئی قوم کے لوگ جو قلات، لس بیلہ، کھاران اور چغائی میں آباد ہیں وادی سندھ کے قدیم باشندوں ہی کی اولاد ہیں)۔

آج کل کی طرح اُس زمانے میں بھی وادیٔ سندھ کے باشندوں کی غالب اکثریت گاؤں میں رہتی اور کھیتی باڑی کرتی تھی۔ یہ لوگ جو، گیہوں، رائی اور تِل کی کاشت کرتے تھے۔ گائے، بیل، بھینس، بھیڑ، بکری، اونٹ، گھوڑے، گدھے، اور کتے پالتے تھے۔ کپاس اُگاتے اور سوتی کپڑے پہنتے تھے۔ کپاس ان کی اجارہ داری تھی چنانچہ وہ بھی ہماری طرح کپاس اور سوتی سامان دساور بھیج کر زرِمبادلہ کماتے تھے۔ کپاس اُس زمانے میں فقط سندھ میں ہوتی تھی۔ اِسی لئے سنسکرت میں کپاس کو "سندھو" اور یونانی میں "سِندون" کہتے ہیں۔ یونانی مؤرخ ہیروڈوٹس (۴۸۴ - ۴۲۵ ق م) کو تو بڑی حیرت تھی کہ وادیٔ سندھ میں ایک عجیب و غریب پودا ہوتا ہے جس میں چاندی کے سفید سفید پھول کھلتے ہیں۔

اِن لوگوں کو ہَل کا اِستعمال نہیں آتا تھا بلکہ وہ کھیتوں میں سراون (سہاگہ) پھیرتے تھے۔ لکڑی کے اس دندانے دار اوزار کے پھل زمین میں گہرے پیوست نہیں ہو سکتے تھے لہٰذا اناج اتنی مقدار میں نہیں پیدا ہوتا تھا کہ شہریوں کو خوراک فراہم کر سکے۔ وادیٔ سندھ میں شہروں کی کمی کا بنیادی سبب یہی ہے۔ زمین کسی

فرد کی ذاتی ملکیت نہیں تھی بلکہ پوری بستی یا قبیلے کی مشترکہ ملکیت ہوتی تھی۔ زراعت کا یہ اشتراکی نظام آریوں کے غلبے کے بعد بھی بدستور جاری رہا۔ چنانچہ سکندر اعظم کے حملے (۳۲۷ ق۔م) کا مورخ استرابو لکھتا ہے کہ

"یہاں زمین کی کاشت مشترکہ طور پر ہوتی ہے۔ فصلوں کی کٹائی ہونے پر ہر شخص اپنی سال بھر کی ضرورت کے لئے اناج اٹھالے جاتا ہے اور بقیہ پیداوار جلادی جاتی ہے۔"

اناج کا جلانا بعید از قیاس ہے۔ استرابو نے کاشتکاروں کو گھاس پھوس جلاتے دیکھا ہوگا۔ (کھاد بنانے کے لئے) اور یہ سمجھا ہوگا کہ فاضل اناج جلایا جارہا ہے۔ بارش کا سالانہ اوسط آج کل سے زیادہ تھا پھر بھی مزید آبپاشی کی ضرورت پڑتی تھی۔ اس لئے دریاؤں اور ندیوں میں بند باندھ کر پانی کی سطح آس پاس کی زمین سے اونچی کرلی جاتی تھی۔ رگ وید میں جو آریوں کی فتوحات کی داستان ہے اِن بندوں کے توڑنے کو اِندر کا عظیم کارنامہ قرار دیا گیا ہے۔ اندر، جو وادیٔ سندھ کے راکششوں — وِرِتر، اَہی اور نموچی (لفظی معنی رکاوٹ، بند، ناگ) کو قتل کرکے دریاؤں کے پانی کو "آزاد" کردیتا تھا۔

"راکشش کالے ناگ کی طرح دریا کے اِس پار سے اُس پار تک لیٹا ہوا تھا۔" (رگ وید۔ ۴ : ۱۹)

وادیٔ سندھ کے برتن بھانڈے عموماً مٹی کے ہوتے تھے۔ اسی وضع کے جیسے آج کل بنتے ہیں حتیٰ کہ ان کے نقش و نگار میں تین ہزار برس گذر جانے کے بعد بھی کوئی فرق نہیں آیا ہے۔ ان لوگوں کو سونے، چاندی، تانبہ، ٹن اور جستے

کو گلا کر اوزار اور زیورات بنانا آتا تھا۔ تانبہ اور جستہ راجپوتانہ سے آتا تھا۔ اور چاندی، ٹن اور نیم قیمتی پتھر ایران سے۔ اونچے طبقے کی عورتوں کو آرائش و زیبائش کا بڑا شوق تھا۔ چنانچہ ہڑپہ اور موئن جو دڑو سے سونے چاندی کے بکثرت ہار، مالائیں، گلوبند، کڑے، جھومر، کرن پھول، ناک کی کیلیں اور سُرمہ دانیاں ملی ہیں۔ کانسے کے آلات میں کلہاڑیاں، اُسترے، چاقو اور بلّم بھالوں کے چھوٹے چھوٹے پھل دستیاب ہوئے ہیں۔ البتہ ڈھال تلوار، خود، زرہ بکتر یعنی جنگی اسلحہ ایک بھی نہیں ملا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وادیٔ سندھ کا معاشرہ نہایت محفوظ معاشرہ تھا۔ لوگ بڑے امن پسند اور صلح جُو تھے۔ لوٹ مار، قتل و غارت گری اُن کا شیوہ نہ تھا۔ وہ نہ سپاہ و لشکر رکھتے تھے اور نہ کسی ملک پر حملہ کرتے تھے۔ حالانکہ ایران، عراق اور مصر میں اُن دِنوں جو بادشاہتیں قائم تھیں اُن کا روز کا مشغلہ یہی تھا، اُن کی فوجیں ہمسایہ ملکوں پر چڑھائی کرتیں۔ شہروں کو لوٹتیں، شہریوں کو قتل کرتیں یا غلام بنا کر لے جاتیں، عمارتوں اور فصلوں کو آگ لگا دیتیں اور تب فتح و نصرت کے شادیانے بجاتی وطن واپس آتیں۔ اُن کے محلوں، معبدوں، اور مقبروں کی شان و شوکت اور اُن کے بازاروں کی ساری رونق مالِ غنیمت اور خراج ہی کے دم سے تھی۔ اس کے برعکس وادیٔ سندھ کی تہذیب بجا طور پر فخر کر سکتی ہے کہ اس کی تخلیقات و تعمیرات میں کسی دوسری قوم کا خون پسینہ شامل نہیں ہے۔ یہ درست ہے کہ موئن جو دڑو اور ہڑپہ والوں نے یادگاری عمارتیں نہیں چھوڑی ہیں۔ نہ قصر و ایوان نہ عالی شان عبادت گاہیں اور مقبرے۔ مگر کوئی اُن پر یہ الزام تو نہیں لگا سکتا کہ تم نے اپنی عظمتوں کے

مینار انسانوں کی کھوپڑیوں پر کھڑے کئے ہیں۔ یا غلاموں سے کوڑے مار مار کر بنوائے ہیں۔ وہ آج کے معیار سے بھی نہایت مہذب اور شائستہ لوگ تھے۔

موئن جو دڑو اور ہڑپہ کے حوالے سے وادی سندھ کی شہری زندگی کے بارے میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ یہ دونوں شہر دراصل تجارتی مرکز تھے۔ ملک کی فاضل خام پیداوار اور مصنوعات انہیں مقامات سے دساور کو بھیجی جاتی تھیں۔ ہڑپہ سے تجارتی قافلے خشکی کی راہ سے شمالی ایران تک جاتے تھے اور تری کے راستے سے موئن جو دڑو تک۔ موئن جو دڑو ہڑپہ سے بڑا مرکز تھا۔ کیونکہ یہاں سے تجارتی کشتیاں بحرِ عرب کو عبور کر کے جنوبی ایران اور عراق کی بندرگاہوں تک جاتی تھیں۔ اِن شہروں کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے عہد کے واحد شہر ہیں جو باقاعدہ منصوبے کے تحت بنائے گئے تھے اُن کی سب عمارتیں پکی اینٹوں کی تھیں۔ سڑکیں سیدھی اور متوازی تھیں۔ گندے پانی کی نکاسی کے لئے زمین دوز نالیاں کھودی گئی تھیں۔ کوڑے کرکٹ کے لئے ہر گلی کے نکڑ پر پکے کوڑے دان بنے تھے۔ اور اُن کی صفائی کے لئے آدمی مقرر تھے۔ مکان قرینے سے قطاروں میں تعمیر کئے گئے تھے۔ اور ہر گھر میں غسل خانہ موجود تھا۔ ان انتظامات سے پتہ چلتا ہے کہ شہروں کا نظم و نسق جن لوگوں کے ہاتھوں میں تھا ان کو صحت اور صفائی کے تقاضوں کا پورا پورا احساس تھا۔ یادگاری عمارتوں کی عدم موجودگی سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ یہ شہر کسی راجہ مہاراجہ کی راجدھانی نہ تھے۔ اور نہ عراق و مصر کی مانند یہاں مندروں کے پروہت دیوتاؤں کی آڑ میں بادشاہوں کی طرح حکومت کرتے تھے۔ بلکہ تاجروں کی کوئی مجلس انتظامیہ

ہوتی تھی، جو شہر کے نظم و نسق کی نگرانی کرتی تھی۔

یہ لوگ تحریر کے فن سے بخوبی واقف تھے مگر شاید درختوں کی چھال یا پتوں پر لکھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ عراق و مصر کے برعکس یہاں ایک نوشتہ بھی نہیں ملا ہے اور نہ آئندہ کوئی امید ہے۔ البتہ مٹی کی مہروں پر کھدے ہوئے تصویری الفاظ ضرور دستیاب ہوئے ہیں۔ ان نقوش کی تعداد دو ہزار کے لگ بھگ ہے۔ اور ان پر تقریباً تین سو علامتیں کندہ ہیں۔ ایک تہائی علامتیں ایسی ہیں جن کی تکرار دس بار ہوئی ہے، دو درجن علامتوں کی سو بار البتہ ایک علامت ایسی ہے جس کی تکرار ۸۰۰ بار ہوئی ہے۔ یہ تاجروں کی ذاتی مہریں تھیں۔ جن سے ان کے مال اسباب کی پہچان ہوتی تھی۔ ان مہروں پر بیل، ہاتھی، گینڈا، ہرن، مچھلی، مچھلی کا کانٹا، سراون، جہاز، تیر، کمان، کپاس کے پھول، کنگھی، ڈھول، ہاتھ، پہیہ، پہاڑ وغیرہ کی علامتیں بنی ہیں۔ ان کے علاوہ بعض رسموں کی نقاشی بھی کی گئی ہے۔ ان رسموں کا تعلق فصلوں کی افزائش سے تھا۔

ماہرین آثار گذشتہ نصف صدی سے ان علامتوں کے معنی و مفہوم متعین کرنے کی کوشش میں مصروف ہیں۔ چنانچہ ۱۹۶۵ء میں سوویت یونین کے دو محققین نے بعض علامتوں کو پڑھا اور اس مفروضہ کی بنا پر کہ وادئ سندھ کی زبان دراوڑی تھی اس نتیجے پر پہنچے کہ مچھلی کی علامت لفظ "مین" کی نمائندگی کرتی ہے۔ اور اس کے معنی ہیں مچھلی، ستارہ اور چمکنا۔ اسی طرح کپاس کی علامت "اِل" (کپاس، گھر) عورت کی علامت "آما" (ماں، سرخ، دیوی) کنگھی کی علامت "پنتی" (کنگھی، عورت) سراون کی علامت "میتی"

(ہل، کھیتی، سردار) کی نمائندگی کرتی ہے۔ لیکن نقوش کی تعداد اتنی کم ہے کہ ان کی مدد سے یہاں کی قدیم زبان کی آوازوں اور لفظوں کا تعین نہیں کیا جا سکتا اور نہ اُس کی لغت یا گرامر مرتب کی جا سکتی ہے۔ اس کے لئے کم از کم دس ہزار نقوش درکار ہوں گے۔

وادیٔ سندھ میں اوزان اور پیمائش کا بھی باقاعدہ نظام رائج تھا۔ یہ اوزان پکی ہوئی مٹی کے ہوتے تھے، اور پورے ملک میں یکساں طور پر استعمال ہوتے تھے۔ ان میں آپس میں اسی طرح سولہ کی نسبت تھی جیسی ہمارے وزنوں میں ہوتی ہے۔ فٹ ۱۳۔ انچ سے قدرے بڑا اور "ہاتھ" تقریباً ۲۱۔ انچ کا ہوتا تھا۔ لوگوں کو بُرج شناسی کا فن بھی آتا تھا۔ چنانچہ مہروں پر مچھلی، کیکڑے، بچھو اور بعض افسانوی جانوروں کی جو شکلیں بنی ہیں وہ اِس منڈل ہی سے تعلق رکھتی ہیں۔ سمندروں اور صحراؤں میں سفر کرنے والے تجارت پیشہ لوگوں کے لئے ستاروں کی نقل و حرکت سے آگاہی غیر معمولی بات نہیں ہے۔

آثارِ قدیمہ کی اِن شہادتوں سے وادیٔ سندھ کی تہذیب کا جو نقشہ اُبھر کر سامنے آتا ہے وہ ایک نہایت امن پسند مگر کاروباری معاشرے کا ہے جو بہت دولت مند نہ تھا کیونکہ آلاتِ پیداوار کی پسماندگی کے سبب فاضل پیداوار کی مقدار زیادہ نہ تھی۔ ملک میں تقسیم کار کے اصولوں پر سختی سے عمل ہوتا تھا۔ سونار کمھار، کانسے، بڑھئی، جلاہے، رنگریز، نگینہ ساز، بنئے، بقّال اور تاجر سبھوں کی برادریاں بن گئی تھیں اور پورا معاشرہ طبقوں میں بٹ گیا تھا۔ لکھنے پڑھنے کا ہنر دوسری قدیم تہذیبوں کی مانند یہاں بھی جادو منتر کرنے والے پروہتوں اور اونچے طبقے کے چند افراد تک محدود تھا۔

وادیٔ سندھ میں اموی نظام قائم تھا۔ یعنی حسب نسب اور وراثت کا سلسلہ ماں کی طرف سے چلتا تھا لہٰذا معاشرے میں عورت کا مرتبہ مرد سے اونچا تھا۔ عورت کی مورتیوں کی فراوانی اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کے باشندوں کے نزدیک عورت کی ذات افزائشِ فصل ونسل کی محرک بھی تھی اور علامت بھی۔ چنانچہ اُن کے تمام عقائد و رسوم مادرِ ارض کے محور کے گرد گھومتے تھے۔

وادیٔ سندھ کی تہذیب کا سب سے حیرت انگیز پہلو اس کی یکسانیت اور جمود ہے۔ اس یکسانیت اور جمود کی نوعیت اُفقی بھی تھی اور عمودی بھی۔ مثلاً شمال سے جنوب اور مشرق سے مغرب تک پورے ملک میں ایک ہی قسم کے آلات و اوزار، ایک ہی قسم کے برتن بھانڈے اور بچّوں کے کھلونے، ایک ہی وضع کے زیور، اوزان، پیمائش کے آلے اور رسم الخط رائج تھے۔ روزمرّہ کے استعمال کی چیزوں میں یکسانیت سے یہ نتیجہ اخذ کرنا مشکل نہیں کہ وادیٔ سندھ میں ایسی کوئی مرکزی طاقت ضرور موجود تھی جس کی اطاعت مُلک کے ہر گوشے میں یکساں ہوتی تھی۔ معاشرتی جمود کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ ہزار برس کے طویل عرصے میں یہاں کی سماجی زندگی میں کوئی نمایاں تبدیلی نہیں ہوئی نہ آلات و اوزار بدلے نہ طرزِ تعمیر اور نہ فنّی تخلیقات کی ماہیت یا صورت شکل میں کوئی فرق آیا۔ چنانچہ موہن جو دڑو کی کھُدائی میں اب تک آبادی کی نو سطحیں نمودار ہو چکی ہیں لیکن ایک سطح کے آثار اور دوسری سطح کے آثار میں قطعاً کوئی فرق نہیں ملتا۔ حالانکہ زندہ اور متحرک معاشرے میں زمانے کے ساتھ ساتھ تھوڑی بہت تبدیلیاں ضرور ہوتی رہتی ہیں۔ یہاں جمود کا یہ عالم ہے کہ ہزار ڈیڑھ ہزار برس تک رسم الخط بھی جوں کا توں رہا۔

یہ جمود بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ یہاں کی برسرِاقتدار قوت بادشاہت سے بھی زیادہ پائدار اور قدامت پرست تھی جو نہ خود بدلتی تھی اور نہ معاشرے میں کسی قسم کی تبدیلی کی اجازت دیتی تھی۔ مگر یہ قوت کیا تھی؟

ہر طبقاتی معاشرے میں عوام کو اطاعت پر مجبور کرنے کے لئے دو طرح کے حربے استعمال کئے جاتے ہیں۔ اوّل مادّی دوئم ذہنی اور اخلاقی ــــ مادّی حربوں میں جبر و تشدد کے آلات (ہتھیار، فوج، پولیس اور قیدخانے اور جزا و سزا کا عدالتی نظام شامل ہیں۔ لیکن اقتدار اور استحصال کی بقا کے لئے یہ مادّی حربے کافی نہیں ہوتے البتہ اگر لوگوں کے ذہنوں میں کسی صورت سے یہ بات بٹھادی جائے کہ فلاں دیوی دیوتا کی پرستش سے یا فلاں فلاں رسموں کو ادا کرنے سے تمہاری نسل بڑھے گی، تمہاری فصلیں اچھی ہوں گی اور تم ارضی و سماوی آفتوں سے بچے رہوگے تو کام بہت آسان ہو جاتا ہے۔ وادیٔ سندھ میں آلاتِ جبر و تشدد کے فقدان اور مادرِ ارض کی مورتیوں کی فراوانی سے لامحالہ یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ یہاں کے حکمران طبقے نے لوگوں کے نظامِ فکر و احساس کو اتنی کامیابی سے اطاعت کے سانچے میں ڈھال لیا تھا کہ جبر و تشدد کے مادّی حربے بھی استعمال نہیں کرنے پڑتے تھے۔ بھیڑیں اگر اتنی سدھ جائیں کہ چرواہے کی ایک ہانک کافی ہو تو کتوں سے کیوں کام لیا جائے۔

اِس نظامِ فکر و احساس کے محرکات کو سمجھنے میں ویدک لٹریچر سے بڑی مدد ملتی ہے کیونکہ رگ وید اور متعلقہ نوشتوں میں آریوں کی بڑائی ثابت کرنے کے لئے اُن کے رشیوں نے اپنے قوم کے عقائد اور رسم و رواج کا مقابلہ جا بجا

مقامی باشندوں کے عقائد اور رسم و رواج سے کیا ہے

ویدک لٹریچر کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ اب سے ساڑھے تین ہزار برس پہلے وادیٔ سندھ میں دو قومیں یا دو نسلوں کے لوگ جگہ جگہ آباد تھے۔ ایک داسیو اور دوسرے اَسُور یا اشور۔ داسیو غالباً وہ قدیم قبیلے تھے جو آریوں کی یلغار سے پہلے بحر اسود سے پنجاب تک بسے ہوئے تھے۔ پارسیوں کی مقدس کتاب اَوِستا اور ہخا منشی نوشتوں میں ان کو دیاوٗ، داکیھو اور واہیو کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ دیہہ (گاؤں) اور دیہاتی کی اصطلاحیں داسیو ہی سے مشتق ہیں اور شاید پنجاب کی داہا قوم داسیوں ہی کی اولاد ہے۔ ایرانی دیو مالا میں جس دُہاک (ضحاک) کا بڑا گھناؤنا کردار پیش کیا گیا ہے وہ داسیو قوم ہی کا کوئی سردار ہو جس سے آریوں کا سابقہ پڑا ہو۔ اُس کے شانوں پر سے سانپوں کے اُبھرنے کی روائیت سے بھی اس قیاس کو تقویت ہوتی ہے کیونکہ یہاں کی پُرانی قوموں میں ناگ کو بڑی اہمیت حاصل تھی۔ رِگ وید داسیوں کے بارے میں لکھتا ہے کہ "اُن کی ناک چپٹی اور رنگ کالا ہے اور وہ لِنگ کی پوُجا کرتے ہیں (۷ : ۲۱، ۵) آریوں کے نزدیک "وہ لا مذہب لوگ تھے اور کوئی مذہبی رسم ادا نہیں کرتے تھے"۔ داسیوں کے اپنے "راجن" یعنی سردار ہوتے تھے جن کو آریوں کے جنگی ہیرو اندرا نے چُن چُن کر ہلاک کیا۔ البتہ شاید بعض راجنوں نے بلا لڑے اطاعت قبول کر لی اور اپنی گدّی بچا لی۔ چنانچہ رِگ وید میں لکھا ہے کہ دو داسیو راجنوں ــــ بلبھوتا اور ترکسا ــــ نے ایک برہمن رشی وِشا کو سو اُونٹ دان دئے۔ داسیو یا داس کا لفظ غلام

کے معنی میں اُس وقت رائج ہوا جب آریوں نے داسیوں پر غلبہ پاکر اُن کو اپنا غلام بنا لیا۔

اسُوروں میں دو اُونچے طبقے ہوتے تھے۔ ایک وِرِتر دوسرے پانڑی یا وانی۔ وِرِتر پروہت طبقہ تھا۔ اُس کو تپسیا کے سب آسن آتے تھے اور وہ جادو ٹونے کا بھی بڑا ماہر تھا۔ پروفیسر لودھ پرکاش کا خیال ہے کہ موئن جو دڑو ہڑپہ کے راجن یہی پروہت (وِرِتر) تھے۔ رِگ وید کے مطابق وہ ۹۹ شہروں کے مالک تھے۔ وہ بہت خوش حال اور طاقتور تھے اور برسوں آریوں کا مقابلہ کرتے رہے اِسی بنا پر رِگ وید اُن کو آریوں کا جانی دشمن خیال کرتا ہے۔ پانڑی یا وانی تجارت پیشہ لوگ تھے۔ اُردو زبان کا بَنیا اِسی سے نکلا ہے۔ رِگ وید کے مطابق پانڑی بڑے " دولت مند، لالچی اور فریبی ہوتے تھے"

رِگ وید میں پچاس سے زائد مقامی سرداروں کا ذکر کیا گیا ہے۔ اُن میں اکثر غالباً بہت چھوٹے چھوٹے قبیلوں کے سربراہ تھے لہٰذا ان کو اطاعت پر مجبور کرنے میں آریوں کو زیادہ دشواری نہیں ہوئی لیکن بعض بہت طاقتور تھے۔ اور وہ عرصے تک حملہ آوروں کا مقابلہ کرتے رہے۔ مثلاً "دو دریاؤں کا آقا" نموچی جس کی فوج عورتوں پر مشتمل تھی۔ اور اس زنانہ فوج کو دیکھ کر اندرا کو بے اختیار ہنسی آگئی تھی لیکن جب لڑائی چھڑی تو اندرا کا "برقی گرز" بھی عورتوں کو شکست نہ دے سکا۔ تب اندرا نے مایا (مکر) سے کام لے کر نموچی سے صلح کرلی اور موقع پاکر اس کا سر قلم کر دیا۔ یہی حشر ورچن کا ہوا جس کے پانچ سو ساتھی لڑائی میں مارے گئے اور اندرا نے اَمہ کو قتل کر کے اُس کے سات شہر برباد کر دئے اور راجس وان کو " پچاس کالے دشمنوں" سمیت

ہلاک کیا اور اگنی (آگ) کی مدد سے ایک ہی ہلّے میں دشمنوں کے نوّے پور" (شہر) تباہ کر دیے۔ اور سورتا، کو آسا اور ورا دھا کو غرقاب کر کے ان کے شہروں میں داخل ہو گیا۔ اور ستر ت کو مار کر اُس کے سات شہروں پر قبضہ کر لیا اور اہا سیو کو قتل کر کے اس کے شہر موتی مارا کی اینٹ سے اینٹ بجا دی اور دھونی کو مار کر دریا کے پانی کو آزاد کیا اور ریو دو راج کے مقام پر ورچن کو مارا۔ اس کے صلے میں اندرا کو دس گھوڑے، دس جوڑے کپڑے کے اور دس سلیں سونے کی انعام ملیں۔ رگ وید میں نار موتی نام کے ایک اور شہر پر قبضے کا ذکر بھی ہے۔ محققین کا خیال ہے کہ یہ شہر موئن جو دڑو تھا۔

رگ وید میں یہ بھی لکھا ہے کہ آریوں کے ہیرو اندرا نے ورچی وت اسور کو راوی کے اس کنارے پر مارا اور وراسیکھا کے بیٹے کو ہری یو پیا کے اُس کنارے پر۔ ہری یو پیا دراصل ہڑپہ ہے۔ اسوریوں کو ہلاک کرنے کے صلے میں رگ وید اندرا کو "اسور گھنہ" کے لقب سے یاد کرتا ہے۔ "اندرا نے اپنے دشمن اسوریوں کی قوت و جلال پر قبضہ کر لیا۔"

مگر اندرا کے سب سے طاقتور دشمن سمبرا اور ورتر تھے۔ سمبرا سو شہروں کا راجہ تھا۔ اور اُس کے شہروں کے گرد پتھر کی چار دیواریاں کھنچی تھیں۔ وہ چالیس برس تک اندرا سے لڑتا رہا اور آخر کار ایک غار میں چھپ گیا مگر اندرا نے غار میں اُس کا پیچھا کیا اور گرز سے ہلاک کر دیا۔ ورتر، سمبرا سے بھی زیادہ عرصے تک لڑتا رہا۔ وہ ۹۹ شہروں کا مالک تھا۔ اور اُس نے دریاؤں کو قید کر رکھا تھا۔ (بند باندھ کر)۔ ورتر کالا کیا راکششوں میں سے تھا چنانچہ اسے جب شکست ہوئی تو وہ ہرن کے روپ میں فرار کر گیا۔

(شاید پرن قبیلے کے علاقے میں پناہ لی) مگر اندرا نے اُس کا تعاقب کیا اور قتل کیا۔

مگر سب سے تاریخی جنگ وہ تھی جس میں آریوں کے خلاف دس مقامی راجاؤں کی مشترکہ فوجیں صف آرا ہوئی تھیں۔ ان دسوں میں بعض آریہ راجاؤں کے نام بھی شامل ہیں۔ (مثلاً بھرگو، بھاتنا، یکسو اور پختو وغیرہ) اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ جنگ آریہ یلغار کے آخری دنوں میں اُس وقت لڑی گئی تھی جب بہت سے آریہ قبیلے وادیٔ سندھ میں سکونت اختیار کر چکے تھے اور مقامی باشندوں کی مانند اُن کا مفاد بھی اسی میں تھا کہ نئے حملہ آوروں کو مُلک میں داخل نہ ہونے دیا جائے۔ یہ لڑائی دریائے راوی کے قرب و جوار میں ہوئی تھی۔ کیونکہ رِگ وید میں لکھا ہے کہ دشمنوں نے پَرُوسنی ندی کا (جو راوی میں گرتی تھی) رُخ بدلنے کی کوشش کی تھی۔

اَسُور قوم غالباً زیادہ ترقی یافتہ تھی۔ کیونکہ اَسُوروں کی دانائی کا اعتراف وید بھی کرتا ہے۔ وہ دھاتوں کے بڑے ماہر سمجھے جاتے تھے اور اُن کی زبان بھی منفرد تھی۔ اتھروید کے مطابق اَسُور عقل و حکمت میں رشیوں کی ہمسری کرتے تھے۔ اسی باعث آریوں کے تسلّط کے بعد کئی وِدوان اَسُوروں کو رشیوں کا مرتبہ مِل گیا مثلاً اَسُوری، اَسُوریانا اور اسوری واسوری البتہ تمیز کے لئے ان کے نام کے ساتھ اَسُور کا لفظ ضرور استعمال کیا جاتا تھا۔ اَسُوروں میں جادُو منتر بہت عام تھا۔ اِسی لئے رِگ وید اُن کے علم کو "اَسُوریاتو" کہتا ہے۔ آریاؤں کے نزدیک اَسُور بھی پرجاپتی (خالقِ کائنات) کی اولاد تھے لیکن گمراہ اور بھٹکے ہوئے تھے۔ وہ چڑھاوے کا گوشت خود کھا لیتے تھے حالانکہ آریوں میں چڑھاوے کا گوشت کھانا

مہا پاپ تھا۔

"دیوتا اور اسور دونوں پرجاپتی سے نکلے تھے اور ایک ساتھ رہتے تھے۔ لیکن اسورا نے اپنے گھمنڈ میں سوچا کہ ہم کسی اور کے سامنے چڑھاوا کیوں پیش کریں۔ پس وہ چڑھاوا اپنے منہ میں رکھنے لگے۔" (ست پت براہمن منقول لوک یاتہ ص ۵۹)

اور پرجاپتی (خدا) اور اس کے برگزیدہ بندوں (آریا) کی نگاہ میں نفرت اور ملامت کے مستحق ٹھہرے۔

اُپ نشدھ دو اور عقیدوں کا ذکر کرتا ہے جن میں اسوروں اور آریوں میں بنیادی اختلاف تھا۔ اول آتما دوئم کائنات کی ابتدا۔

آتما کے بارے میں اُپ نشدھ لکھتا ہے کہ اسور آتما کی تلاش میں برہما کے پاس گئے اور برہما سے کہا کہ ہم آتما (نفس، ذات) کے آرزومند ہیں پس ہمیں بتا کہ آتما کیا ہے۔ برہما نے تھوڑی دیر سوچا اور راکششوں کو آتما کے بارے میں جھوٹی باتیں بتا دیں اور یہ بیوقوف انہیں جھوٹی باتوں سے چمٹے ہوئے ہیں۔ اور جو غلط ہے اُس کی تعریف کرتے رہتے ہیں۔ مداریوں کے تماشے کی طرح وہ جھوٹ کو سچ سمجھ رہے ہیں ــــ اسوری لوگ آتما کے جس "جھوٹے" عقیدے کو مانتے تھے وہ کیا تھا۔ اس کا جواب اُپ نشدھ کی دوسری داستانوں میں ملتا ہے : ـــ

"پرجاپتی نے کہا : آتما بدی سے آزاد ہے۔ عمر، موت، دُکھ، بھوک اور پیاس سے آزاد ہے۔ اُس کی خواہش سچ ہے۔ اس کا تصور سچ ہے۔ اُسے

تلاش کرو۔ اُسے سمجھو۔ جس نے آتما کو ڈھونڈ لیا اور جس نے آتما کو سمجھ لیا
اُسے سب دنیائیں مل گئیں۔ اُس کی سب خواہشیں پوری ہو گئیں۔
" تب دیوتاؤں اور اسوراؤں دونوں نے کہا: آؤ ہم آتما کو ڈھونڈیں۔
آتما جو مل جائے تو سب دُنیائیں مل جائیں، سب خواہشیں پوری ہو جائیں۔
" تب دیوتاؤں میں سے اندرا (دادی سندھ میں آریوں کا فوجی سالار
اور ہیرو) اور اسوروں میں سے وِروچنا پرجاپتی کے پاس گئے اور ۳۲
برس تک برھمچاری بن کر پرجاپتی کی سیوا کرتے رہے۔
" تب پرجاپتی نے اُن سے پوچھا: تم یہاں کس لئے آئے ہو اور کیا
چاہتے ہو۔ دونوں نے جواب دیا کہ آتما کے لئے۔
" تب پرجاپتی نے کہا کہ جس کو تم آنکھ کی پُتلی میں دیکھتے ہو وہی آتما ہے۔
" لیکن جس کو ہم پانی میں اور آئینے میں دیکھتے ہیں وہ کیا ہے؟
" وہ بھی وہی ہے۔ اپنے آپ کو پانی کے تسلے میں دیکھو اور آتما کے بارے
میں جو بات سمجھ میں نہ آئے وہ مجھ سے پوچھو۔
" تب اُن دونوں نے پانی کے تسلے میں دیکھا۔
" تب پرجاپتی نے اُن سے پوچھا کہ تم نے کیا دیکھا؟
" اُن دونوں نے کہا کہ مہاراج ہم نے آتما کو دیکھا جو سر کے بالوں سے ناخنوں
تک ہُو بہو ہماری جیسی ہے۔
" تب پرجاپتی نے کہا کہ اب تم خوب بن سنور کر اور اچھے کپڑے پہن کر تسلے
کے پانی میں دیکھو۔

”تب اُن دونوں نے خوب بن سنور کر اور اچھے کپڑے پہن کر پانی میں دیکھا۔

”تب پرجاپتی نے اُن سے پوچھا کہ تم نے کیا دیکھا؟

دونوں نے کہا کہ مہاراج جیسے ہم یہاں ہیں ویسے ہی بنے سنورے وہاں (پانی میں) ہیں۔

تب پرجاپتی نے کہا وہی آتما ہے۔

تب وہ دونوں خوش خوش چلے گئے۔

مگر پرجاپتی نے اپنے دشمن اَسُوروں کو آتما کی اصل حقیقت نہیں بتائی تھی۔ بلکہ دھوکا دیا تھا چنانچہ اندرا اور وِروچنا کے چلے جانے کے بعد اُس نے کہا کہ ”جو کوئی میرے کہنے پر عمل کرے گا وہ تباہ ہو جائے گا“۔

”تب وِروچنا خوش خوش راکششوں کے پاس آیا اور اُن سے کہا کہ آتما کے معنی یہ ہیں کہ ہم اس زمین پر خوشی کی زندگی بسر کریں۔ اپنی ذات (آتما) کی دیکھ بھال کریں۔ جو کوئی اپنی آتما کو اس زمین پر خوش کرتا ہے۔ جو اپنی دیکھ بھال کرتا ہے وہ دونوں جہان پاتا ہے۔ یہ دُنیا بھی اور دوسری دنیا بھی“۔

”چنانچہ یہ لوگ آج بھی نہ تو کسی کو مانتے ہیں (دیوتاؤں کو) نہ دان پُن کرتے ہیں اور نہ چڑھاوا چڑھاتے ہیں۔ وہ اپنے مُردوں کو کپڑے اور زیور پہنا کر دفن کرتے ہیں“ (چندوگیہ اُپ نشد منقولی از لوک یاتیہ ص ۴۳-۴۴)

اِس ساری داستان کا لُب لباب یہ ہے کہ اسور لوگ جسم ہی کو اصل شے مانتے تھے۔ روح دیوتا اور دوسری دُنیا کے قائل نہ تھے۔ یعنی وہ مادہ پرست تھے۔

اس بنا پر سایان، شنکرا اور دوسرے ہندو فلسفیوں نے اِن ”دیہہ وادیوں“ پر

شدید اعتراضات کئے ہیں۔ کیونکہ اُن کا مادی فلسفہ اُپ نِشدھ اور ویدانتی فلسفے کی عین ضد تھا۔ دیہہ وادیوں کا یہی فلسفہ آگے چل کر تنتر (یوگا) اور سانکھیہ فلسفوں کی شکل اختیار کر گیا۔ چنانچہ پروفیسر داس گُپتا کا خیال ہے کہ تنترک فلسفہ

یدوں سے بھی زیادہ قدیم ہے۔

اُسوروں کا نظریۂ کائنات کیا تھا؟ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اسوروں میں مادری نظام رائج تھا اور اُن کے نزدیک عورت کی ذات تخلیق کا سرچشمہ تھی۔ وہ پوری کائنات کو انسانی جسم کے حوالے سے دیکھتے تھے یعنی جس طرح عورت مرد کے ملاپ سے نیا انسان پیدا ہوتا ہے اُسی طرح دوسری چیزیں بھی وجود میں آتی ہیں۔ البتہ اس تخلیقی عمل میں عورت کا کردار مرد سے زیادہ اہم ہوتا ہے۔ تنترک اور سانکھیہ فلسفوں کی بنیاد بھی اسی عقیدے پر ہے۔ سر جان مارشل نے جس کی نگرانی میں وادیٔ سندھ کے آثار کی کھدائی ہوئی تھی۔ یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ مہروں میں جن مناظر کی نقاشی کی گئی ہے اُن کا تعلق تنترک رسموں سے ہے۔ پروفیسر کوسامبی اور پران ناتھ نے مہروں کا گہرا مطالعہ کرنے کے بعد نہ صرف مارشل کی تائید کی ہے بلکہ تفصیل سے بتایا ہے کہ فلاں منظر کا تعلق فلاں تنترک رسم سے ہے۔ مثلاً ایک مہر میں ایک عورت پیپل کی شاخوں کے درمیان کھڑی ہے۔ ایک پجاری اُس کے رُوبرو گھٹنوں کے بل بیٹھا ہاتھ بڑھائے کچھ کہہ رہا ہے۔ پجاری کے پیچھے ایک بیل کھڑا ہے جس کا سر انسانوں کا ہے۔ پروفیسر کوسامبی نے ثابت کیا ہے کہ یہ منظر دراصل تنترک رسم گجرو سبھا کی عکاسی ہے اور اس کا تعلق فصلوں کی افزائش سے ہے۔

تنتر سنسکرت زبان کا لفظ ہے۔ اس کے معنی ہیں "بڑھانا، پھیلانا، از سرِ نَو پیدا کرنا، افزائش"۔ تنترک فلسفہ کے مطابق کائنات شکتی (عورت) اور پیروش (مرد) کے جنسی ہیجانات کی تکمیل کا نتیجہ ہے۔ اور شکتی، عورت کے پیٹ سے پیدا ہوئی ہے۔ چنانچہ تنترک رسموں میں جسمانی ریاض اور عورت نوازی کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔

یہ حقیقت بھی قابلِ غور ہے کہ تنترک عقیدہ ہندوستان کی اُن نیچ قوموں میں زیادہ مقبول ہے جو آریوں سے پہلے اس برِصغیر میں آباد تھیں۔ مثلاً چنڈال، ڈوم، باڈی وغیرہ۔ آریوں کے برعکس تنترک لوگ ذات پات کی تفریق کے بھی سخت خلاف ہیں۔ ان شواہد سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ وادیٔ سندھ کے قدیم باشندے تنترک عقیدے کے پیرو تھے۔ اُن کی رسموں کا تعلق نسل وفصل کی افزائش سے تھا۔ اِن رسموں میں مرکزی کردار عورت کا ہوتا تھا اور وہ کائنات کو بھی عورت مرد کے جنسی تعلقات کی مانند شکتی اور پُروش کے ملاپ کا نتیجہ خیال کرتے تھے۔

وادیٔ سندھ کے باشندے کم از کم ہزار برس تک افزائش نسل وفصل کے صُلبی اور جنسی عقیدوں پر عمل کرتے رہے حالانکہ تنترک رسموں اور جادو منتروں سے نہ اُن کی آبادی میں کوئی خاص اضافہ ہوا اور نہ اُن کی پیداوار بڑھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ذہنی "آلات پیداوار" اتنے ہی پسماندہ تھے جتنے زراعت کے مادّی آلات پیداوار۔ اس کے باوجود یہاں کے لوگوں کو اپنے آلاتِ پیداوار میں —— خواہ وہ مادّی ہوں یا ذہنی —— اصلاح وترمیم کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ یعنی وادیٔ سندھ میں پیداوار کے طریقوں اور مروجہ سماجی رشتوں کے درمیان

اس پوری مدت میں کوئی تضاد نمودار نہیں ہوا اگر ہوا تو ہمیں اس کی خبر نہیں۔ موئن جو دڑو اور ہڑپہ کے محکوم طبقوں نے نہ تاجروں کے اقتدار کے خلاف کوئی آواز اُٹھائی اور نہ شہری تاجروں نے اپنی دولت میں اضافہ کرنے کی خاطر زرعی نظام کو بدلنے کی کوشش کی ۔ کم از کم آثارِ قدیمہ سے اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی اور نہ ویدک لٹریچر میں اس کا ذکر آتا ہے۔ البتہ موئن جو دڑو اور ہڑپہ کی دریافتوں سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وادئ سندھ کی تہذیب میں آریہ یلغار سے پیشتر ہی انحطاط شروع ہو چکا تھا۔ اور اس تہذیب میں ترقی کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ گئی تھی۔

چنانچہ وادئ سندھ کی تہذیب کے زوال کے متعدد اسباب بیان کئے جاتے ہیں ۔ مثلاً

۱۔ بارش کی اوسط شرح میں کمی

۲۔ دریائے سندھ کے رُخ میں تبدیلی اور دریاؤں میں سیلاب

۳۔ مشرق قریب سے تجارتی رشتوں کا ٹوٹنا

۴۔ آریوں کے حملے

ان اسباب کی تائید وادئ سندھ کے طبعی حالات اور تاریخی واقعات سے ہوتی ہے لہٰذا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہاں کی تہذیب کی بربادی میں ان اسباب کو دخل نہیں ہے۔ البتہ اس حقیقت سے بھی انکار ممکن نہیں ہے کہ اگر وادئ سندھ کے باشندوں میں زندہ رہنے کی صلاحیت باقی ہوتی تو ان اسباب پر قابو پانا چنداں محال نہ تھا۔ آخر آریوں نے بعد میں اسی جگہ اپنی تہذیب کی عمارت کس طرح کھڑی کرلی۔ اور انہی طبعی حالات پر کیسے قابو پالیا جو مقامی باشندوں کے لئے جان لیوا ہو گئے تھے۔ بات

یہ تھی کہ آریوں کے آلات پیداوار — ذہنی اور مادی — اور اسلحے مقامی باشندوں کے آلات و اوزار سے کہیں بہتر تھے۔ وہ لوہے کے استعمال سے واقف تھے جب کہ مقامی باشندوں کے آلات لکڑی یا خال خال کانسے کے ہوتے تھے۔ وادیٔ سندھ پر آریوں کے تسلّط نے فقط ایک نئے تہذیبی انقلاب کے لئے راہ ہی ہموار نہیں کی بلکہ پورے برِصغیر کی تقدیر ہی بدل دی۔

تیسرا باب

آریہ تہذیب

آریہ کسی نسل یا قوم کا نام نہیں ہے بلکہ آریہ وہ لوگ کہلاتے ہیں جن کا آبائی وطن خوارزم اور بخارا کا خطہ تھا اور جنہوں نے دو ہزار قبل مسیح کے لگ بھگ وسطی ایشیا کی چراگاہوں سے نکل کر جنوب مغربی ایشیا کا رُخ کیا تھا۔ اُن کو اپنی برتری کا بڑا گھمنڈ تھا۔ اسی لئے وہ اپنے آپ کو آریہ کہتے تھے۔ سنسکرت میں آریہ کے معنی اونچی ذات' شریف اور آزاد کے ہیں۔ وہ گائے بیل، بھیڑ بکریاں پالتے تھے اور اُن کی زندگی کا انحصار انہیں مویشیوں پر تھا۔ چنانچہ اُن کی زبان، سنسکرت میں جنگ کے لئے "گاوِستی" کی اصطلاح رائج تھی۔ گاوِستی کے لفظی معنی "مویشیوں کے لئے جدو جہد" کے ہیں۔ گھوڑا اُن کی سواری کا جانور تھا جس کو وہ رتھ میں جوتتے تھے۔ اُن کی پوشاک اُونی ہوتی تھی۔ عورت اور مرد دونوں پگڑی باندھتے تھے۔ ان کے سر کے بال لمبے ہوتے تھے البتہ عورتیں چوٹیاں رکھتی تھیں۔ گوشت اُن کی مرغوب غذا تھی اور سُورا اُن کی دل پسند مشروب۔ سوم رَس فقط مذہبی رسموں کے وقت پیا جاتا تھا۔

آریوں کا معاشرہ قبیلہ واری تھا۔ مگر وادیٔ سندھ کے برعکس قبیلہ اور خاندان دونوں کے سربراہ مرد ہوتے تھے۔ گھرانے کے سب لوگ ایک ہی گھر میں

میں رہتے تھے۔ یہ گھر لکڑی یا گھاس پھوس کی بڑی بڑی جھونپڑیاں ہوتی تھیں یا پھر نمدے کے خیمے۔ ہر گھر میں ایک "اگنی شالہ" ہوتا تھا اور ایک زنان خانہ۔ گھر کے مالک کو دَم پتی کہتے تھے۔ عورت کا درجہ مرد سے کم تھا۔ پھر بھی رِگ وید میں اُن رِشیوں کے بھجن موجود ہیں جو عورت تھیں مثلاً "وِشوا دارا" گھوشا اور آپالا۔ بیاہ کی رسمیں لڑکی کے میکے میں منائی جاتی تھیں۔ عام طور پر ایک مرد ایک عورت کا رواج تھا لیکن بعض اوقات ایک مرد کے کئی بیویاں بھی ہوتی تھیں۔ ستی کا رواج نہ تھا بلکہ بیواؤں کی دوبارہ شادی کر دی جاتی تھی۔ یہ لوگ اپنے مُردوں کو کبھی جلاتے تھے اور کبھی دفن کر دیتے تھے۔ گھڑ دَوڑ، رتھوں کی دوڑ، اور جنگلی جانوروں کا شکار ان کے محبوب مشغلے تھے۔ البتہ وہ پانسہ پھینک کر جُوا کھیلنے کے بھی بڑے رسیا تھے۔ چنانچہ رگ وید میں پانسے کو "جادو کے دہکتے انگارے" سے تشبیہ دی گئی ہے "جو خود تو ٹھنڈا ہوتا ہے لیکن دل کو جلا کر راکھ کر دیتا ہے اس لئے اے لوگو، پانسے سے نہ کھیلو بلکہ کھیتی باڑی کرو اور جو کچھ پیدا ہو اُسے کافی سمجھ کر کام میں لاؤ" مرد اور عورتیں دونوں ناچ کے بہت شوقین تھے مگر عورتیں بانسری اور جھانجھ کے دُھنوں پر ناچنا پسند کرتی تھیں۔ آریوں میں چھُوت چھات اور ذات پات کی تمیز نہیں تھی لیکن اُن کا معاشرہ تین طبقوں میں بٹا ہوا تھا اوّل چھتری جو صاحبِ سیف تھے اور قبیلے کی سرداری کرتے تھے دوئم براہمن جو مذہبی رسوم ادا کرتے تھے اور تیسرے وَیش جو بڑھئی، ہنرکی، کانسے اور سُنار ہوتے تھے یا کھیتی باڑی کرتے تھے۔ تینوں طبقوں میں آپس میں شادی بیاہ ہوتا تھا۔ پیشے پر کوئی پابندی نہیں تھی بلکہ ہر شخص آزاد تھا کہ جو پیشہ چاہے اختیار کر لے۔ چنانچہ رگ وید کا ایک شاعر لکھتا ہے کہ "میں کوی ہوں، میرا پتا بید ہے

اور میری ماں چکی پیستی ہے۔ ہمارے خیالات ایک دوسرے سے مختلف ہیں پھر بھی ہم سب فائدے کے پیچھے اِس طرح بھاگتے ہیں گویا مویشیوں کے پیچھے۔"

آریوں کے معاشرتی نظام کے کئی درجے تھے۔ خاندان کی سماجی وحدت کو گراما کہتے تھے اور گھر کے بزرگ کو گرامنی۔ پنجابی زبان کا گرائیں اور اُردو کا گھرانہ اسی لفظ سے مشتق ہیں۔ گراما سے بڑی سماجی وحدت وِیش تھی۔ اس کا سردار ویش پتی کہلاتا تھا۔ اُس سے بڑی وحدت گنا یا جَن تھی جس کا سردار گَن پتی ہوتا تھا۔ پورے قبیلے کے نظم ونسق کے لئے ایک "سمیتی" ہوتی تھی جس میں قبیلے کے سب بالغ مرد شرکت کرتے تھے۔ لیکن روزمرہ کے کام "سبھا" کے سپرد ہوتے تھے جو فقط قبیلے کے بزرگوں پر مشتمل ہوتی تھی۔

آریہ قبیلے کسی ایک مقام پر جم کر نہیں رہتے تھے بلکہ جب ایک چراگاہ میں چارے گھاس کی قلّت ہونے لگتی تو وہ اپنے مویشیوں کو لے کر کسی دوسری چراگاہ میں ڈیرے ڈال دیتے تھے۔ خانہ بدوشی کی اس زندگی کے باعث اُن میں نہ تو مُورتیوں کی پوجا کا رواج تھا اور نہ وہ مستقل عبادت گاہیں تعمیر کرتے تھے۔ البتہ اُن کے مذہب میں مظاہرِ قدرت کو دیوتاؤں کا مرتبہ حاصل تھا۔ ان دیوتاؤں کی خوشنودی کی خاطر وہ بھجن گاتے اور جانوروں کی قربانی کرتے تھے۔ اُن کے سب سے بڑے دیوتا وَرُونا (آسمان) اگنی (آگ)، وایُو (ہوا) اور مترا (مہر سورج) تھے۔ وَرُونا سب سے بڑا دیوتا تھا اور آریہ عفوِ تقصیر کے لئے وَرُونا ہی سے دعا کرتے تھے۔

"اگر ہم نے کسی بے قصور انسان کو ستایا ہے۔

اگر ہم نے اپنے کسی بھائی، دوست، یا ساتھی کے ساتھ بدی کی ہے۔ یا کسی
پڑوسی یا اجنبی کو دُکھ دیا ہے۔
تو اے وَرُونا ہمیں گناہ کے راستے سے بچالے۔
اے وَرُونا ہم نے انسانوں کی حیثیت سے تیری قوت کے خلاف اگر کوئی گناہ
کیا ہے۔
اگر ہم نے اپنی فطرت سے مجبور ہو کر تیرا کوئی قانون توڑا ہے۔
تو اے ہمارے دیوتا تو ہمیں سزا سے محفوظ رکھ۔"

رگ وید میں اگنی، وایو، مِترا اور دوسرے دیوتاؤں کی تعریف میں بہت سے بھجن ہیں مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وادی سندھ میں داخل ہونے کے بعد اِندرا سب دیوتاؤں پر سبقت لے گیا چنانچہ رگ وید کے چوتھائی سے زیادہ بھجن اِندرا ہی سے منسوب ہیں۔ اِندرا آریوں کا جنگ کا دیوتا تھا۔ اسی نے اُن کو اَسوروں پر فتحیاب کیا تھا۔ لہٰذا دوسرے دیوتاؤں پر اِندرا کی فوقیت قدرتی بات تھی۔ یوں بھی اندرا ورُونا کی قوتِ عمل کا مظہر تھا اور دنیا کی کوئی طاقت اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی تھی۔ رگ وید میں اندرا کے بیشمار کارناموں کا ذکر ہے مگر وہ درحقیقت آریہ قبیلوں ہی کے کارنامے ہیں۔

میں اندرا کے مردانہ کارنامے بیان کروں گا۔
اندرا جس کا ہتھیار بجلی کی گرج چمک ہے۔
اُس نے اژدہے (دریا کا بند) کو ہلاک کیا اور پانی کو آزاد کیا۔
اور پہاڑی چشمے تیزی سے بہنے لگے۔

اور دھارے کا شور ایسا تھا جیسے بچھڑے ڈکارتے ہوں۔
سانڈ کی طرح بےچین اندرا نے سوم رس کے تین پیالے غٹ غٹ پی لئے۔
اور جب تُو نے اژدہے کے بڑے لڑکے کو مارا۔
اور جادوگروں کے منتر بے سُود ہو گئے۔
تب تو نے سورج، صبح اور آسمان کو زندگی بخشی۔
اور کوئی دشمن باقی نہ بچا۔

آریوں کے بڑے دیوتا سب مرد تھے۔ دیویاں خال خال ہوتی تھیں اور وہ بھی دیوتاؤں کی بیویاں نہ تھیں بلکہ داشتائیں تھیں۔ (شاید ابتدا میں آریوں میں انفرادی شادی کا رواج نہ تھا) آریہ مادرِ ارض کی پرستش نہیں کرتے تھے اور اُس کی تخلیقی صلاحیتوں کے معتقد تھے۔ کیونکہ ان کے معاشرے میں عورت کا مقام نسبتاً پست تھا۔ اُن کے مذہب میں بھی فعّال قوّت مردوں ہی کی تھی خواہ وہ دیوتا ہوں یا انسان۔

آریہ قبیلے حرب و ضرب کے فن میں بڑے مشّاق تھے۔ تلوار، نیزہ، تیر کمان، تبر اور گرز ان کے خاص ہتھیار تھے۔ اُن کے تیروں کے پھل زہر میں بجھی ہوئی سینگ کی نوک کے ہوتے تھے یا تانبے اور لوہے کے۔ اُن کا ایک نہایت ہیبت ناک جنگی آلہ "پُور چرشنو" (شہر کو چھلنی کرنے والا) تھا۔ اِس جنگی آلے سے شہر پناہ کی دیواروں اور پھاٹکوں کو توڑا جاتا تھا۔ وہ رتھوں میں سوار ہو کر لڑتے تھے اور رتھوں کی اُس زمانے میں وہی اہمیت تھی جو آج کل بکتر بند گاڑیوں کی ہے۔ میدانِ جنگ میں ہر قبیلے کا اپنا جھنڈا ہوتا تھا اور

لشکری جنگی باجوں کی ولولہ خیز دُھنوں میں دشمن پر حملہ کرتے تھے۔

وادیٔ سندھ میں آریہ قبیلوں کی آمد دو ہزار قبل مسیح میں شروع ہوئی اور یہ سلسلہ تقریباً ۵۰۰ سال تک جاری رہا۔ آریہ قافلے درّۂ خیبر یا درّۂ بولان کی راہ سے داخل ہوتے۔ مقامی باشندوں کو زیر کرتے۔ اُن کی زمینوں اور مویشیوں پر قبضہ کر کے اُن کو غلام بنا لیتے تھے۔ رفتہ رفتہ انہوں نے پورے ملک پر اپنا تسلّط جما لیا۔ البتہ جب وادیٔ سندھ میں گنجائش نہ رہی تو ایک ہزار قبل مسیح کے قریب ان کے کئی قبیلوں نے وادیٔ گنگ و جمن کا رُخ کیا اور پورے شمالی ہندوستان میں پھیل گئے۔

آریوں کے غلبے کے کوئی آثار وادیٔ سندھ میں اب تک نہیں ملے ہیں لیکن محققین کا خیال ہے کہ دنیا کی سب سے پرانی کتاب رِگ وید یہیں تصنیف ہوئی تھی۔ رِگ وید یوں تو ایک ہزار سے زائد بھجنوں کا مجموعہ ہے لیکن ان بھجنوں میں جا بجا ایسے واقعات کا ذکر بھی آتا ہے جن میں آریوں کی تہذیب کے خد و خال صاف دکھائی دیتے ہیں۔ رِگ وید کا عہد تصنیف ۱۵۰۰ تا ۱۲۰۰ قبل مسیح کا زمانہ ہے۔ پھر تین اور وید ہیں۔ سام وید، یجر وید اور اتھروید۔ ان میں رگ وید کے اشلوکوں کی دُھنیں، جادو منتر کے نسخے اور مذہبی رسموں کی ادائیگی کے طریقے تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں۔

رگ وید سے پتہ چلتا ہے کہ آریوں نے یہاں کے پُرانے زرعی نظام کو نہیں بدلا بلکہ زمین بدستور گاؤں یا قبیلے کے مشترکہ تصرّف میں رہی۔ چنانچہ رگ وید میں زمین کے بٹوارے یا خرید و فروخت کا کہیں ذکر نہیں ہے البتہ آریوں نے سرادن کا

دقیانوسی طریقہ اختیار نہیں کیا بلکہ زمین کی جتائی کے لئے ہل بیل کا استعمال شروع کیا۔ اُن کے ہلوں میں لوہے یا کانسے کے پھل لگے ہوتے تھے۔ اس کی وجہ سے زرعی پیداوار میں بہت اضافہ ہوگیا اور آبادی بھی بڑھ گئی۔

آریوں نے مقامی باشندوں کو غلام (داس) بنا کر ایک نئے سماجی نظام کی بنیاد ڈالی۔ یہ لوگ آریوں کی مذہبی رسموں میں شریک نہیں ہو سکتے تھے اور نہ اُنہیں ہتھیار لگانے کی اجازت تھی۔ اُن کی اپنی کوئی ملکیت نہیں ہوتی تھی۔ بلکہ وہ مویشیوں کی مانند آریہ قبیلوں کی مشترکہ ملکیت ہوتے تھے۔ چنانچہ رگ وید میں بار بار دو پاؤں اور چار پاؤں کے پسوؤں کا ذکر کیا گیا ہے۔ (پسو سنسکرت میں اُس جانور کو کہتے ہیں جس کو رسّی سے باندھا جاتا ہو) آریہ قبیلے ہر قسم کا نیچ کام انہیں داسوں سے لیتے تھے۔ اس تفریق کے باوجود آریہ لوگ مقامی باشندوں سے بالکل الگ تھلگ نہیں رہ سکتے تھے۔ چنانچہ حالات نے انھیں جلد ہی یہاں کی عورتوں سے شادی بیاہ کرنے اور اُن کے رسم و رواج کو اپنانے پر مجبور کر دیا۔ مثلاً رگ وید کے مشہور رشی دِرگھاتم کی ماں مَمَتا داسی تھی۔ اسی طرح رشیوں کاؤس، ایلوسا اور واتسا کو "داسیا پترا" کہہ کر پکارا گیا ہے۔

آریوں کو شہری زندگی کا کوئی تجربہ نہیں تھا اور نہ وہ شہروں کی بند فضا کو پسند کرتے تھے (ہڑپہ، موہن جو دڑو اور دوسرے پرانے شہروں کی بربادی اور ویرانی کا ایک سبب یہ بھی ہے) چنانچہ رگ وید میں شہر (نگر) کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ وہ گاؤں میں رہتے تھے اور کھیتی باڑی کرتے یا مویشی پالتے تھے۔ گاؤں کے مکھیا کو گرامنی کہتے تھے۔ لڑائی کے موقع پر جو شخص گاؤں کے جوانوں کی کمانداری

کرتا تھا اُس کو وراج پتی کہتے تھے۔ آریوں کو تجارت نہیں آتی تھی۔ اس لئے یہ کام مقامی وہ پانڑی بدستور انجام دیتے رہے۔ اور بالاخر آریہ تہذیب کا جزو بن گئے۔ چیزیں مبادلے کے اُصول پر خریدی اور بیچی جاتی تھیں۔ البتہ قدر کا پیمانہ گائے ہوتی تھی۔ اُس وقت تک سکہ ایجاد نہیں ہوا تھا لیکن دھات کا ایک مخصوص وزن کا ٹکڑا رائج تھا جسے نِشکا کہتے تھے۔ اب سے چالیس پچاس برس پیشتر مشرقی یوپی میں اس طرح کا تانبے کا ایک چوکور ٹکڑا دیہات میں لین دین کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ اس غیر سرکاری سکّے کی قیمت نصف آنہ ہوتی تھی۔ اِسی لئے اِسے اَدھنّا اور کبھی کبھی گورکھپوری پیسہ بھی کہتے تھے۔ شاید نشکا بھی اسی قسم کا کوئی "سکہ" رہا ہو۔

آریہ حملہ آور ریاست کی تنظیم سے بھی بالکل ناآشنا تھے۔ کیونکہ ریاست ایک حضری ادارہ ہے جس کی ضرورت خانہ بدوش قوموں کو نہیں ہوتی۔ یوں بھی ریاست طبقاتی امتیاز اور ذاتی ملکیت کے رواج پانے کے بعد ہی وجود میں آتی ہے۔ آریہ قبیلوں نے جب وادیٔ سندھ میں مستقل سکونت اختیار کی تو ہر قبیلہ قدرتی طور پر ایک مخصوص رقبے کا مالک بن گیا۔ جو قبیلے تعداد میں زیادہ تھے انہوں نے زیادہ بڑے علاقوں پر قبضہ کیا اور پھر نظم و نسق کا فن مقامی باشندوں سے سیکھ کر اپنی الگ الگ ریاستیں قائم کرلیں۔ ویدک دَور میں "سپت سندھو دیش" (سات دریاؤں کے ملک) میں سات آٹھ بڑی بڑی ریاستوں کے نشان ملتے ہیں۔ مثلاً شمال مغرب میں کمبوج کی ریاست تھی۔ جنوب مغرب میں پختانائی اور ورنو (بنّو) دریائے سندھ اور جہلم کے درمیان گندھارا تھا۔ جہلم اور چناب کے درمیان کیکیا اور چناب اور راوی کے درمیان مدرا۔ راوی کے شمال مشرق میں کورو اور جنوب میں یودھیا

کی ریاستیں تھیں۔ سندھ میں دریائے سندھ کے مغرب میں سندھو اور مشرق میں سودیرا تھے اور مکران کے ساحل پر گوروسیا۔

آریہ ریاست کو "راشٹر" کہتے تھے اور ریاست کے والی کو راجن (جنوبی پنجاب میں دریائے سندھ کے مغربی کنارے پر راجن پور کا تاریخی شہر اسی زمانے کی یادگار ہے) راجن ابتدا میں چناؤ سے مقرر ہوتا تھا مگر بعد میں یہ عہدہ موروثی ہوگیا۔

آریہ حملہ آوروں کی طرز معاشرت، مویشی چرانے والے خانہ بدوشوں کی زندگی کے لئے تو موزوں تھی مگر حضری اور زرعی زندگی کے تقاضوں کو پورا نہیں کرسکتی تھی۔ یہ کارنامہ تو اُن کا سب سے طاقتور دیوتا اندرا بھی سرانجام نہیں دے سکتا تھا۔ وہ پُورندھر اور پوربھید (شہروں کو تخت وتاراج کرنے والا) تھا۔ وہ "دی مَردھ" (انتقام لینے والا) تھا۔ وہ "جیٹھ" تھا۔ وہ دریاؤں کے بند توڑ کر اسوروں کے کھیتوں کو غرقاب کردیتا تھا۔ وہ دشمنوں کو ہرا کر اُن کے مویشی آریاؤں میں تقسیم کردیتا تھا۔ مگر وہ افزائشِ نسل وفصل کے جادو سے ناواقف تھا۔ اس نسخے کا علم تو فقط دھرتی ماتا (شکتی) اور شیوا (پُروش) کو تھا جن کی پرستش مقامی باشندے کرتے تھے۔ یہ تھی وہ سماجی ضرورت جس نے آریوں کو دھرتی ماتا اور شیوا کی پرستش کرنے اور افزائشِ نسل وفصل کی رسموں کو اپنانے پر مجبور کردیا۔ دھرتی ماتا کو پاروتی، اُما، دُرگا اور جگدمبا کا لقب ملا اور اندرا کو سُناسیرا (ہل جوتنے میں شرکت کرنے والا) کا۔ اب وہ جنگ کا دیوتا نہ رہا بلکہ بارش اور کھیتی باڑی کا دیوتا قرار پایا لیکن اندرا کی پُرانی روایت اتنی قوی تھی کہ یہ نیا روپ اُس پر نہ سجا تب آریوں نے اندرا کو پس پشت ڈال دیا اور شیوا کی پرستش غیر مشروط طور پر کرنے لگے۔

مقامی باشندوں کی مانند انہوں نے شیوا کو مہا لنگم کا خطاب دیا اور جگدمبا، درگا، پاروتی، اُما کو اس کی بیوی بنا دیا۔ موہن جوڈرو کی ایک مہر میں شیوا پسوپتی کے روپ میں آلتی پالتی مارے اور آسن دھارے چوکی پر بڑے جاہ و جلال سے بیٹھا ہے۔ اس کے سر پر ہلال کا نشان ہے جو مادری معاشرے کی علامت ہے (سورج پدری معاشرے کی علامت ہے) اس کے تین چہرے ہیں۔ (ہندوؤں کی تری مورتی کا ماخذ یہی ہے۔ یہ تری مورتی برہما، وشنو اور شیوا پر مشتمل ہے جو قوتِ واحدہ کے تین پہلوؤں تخلیق، تحفظ اور تخریب ۔ کی نمائندگی کرتے ہیں) اور اس کی چوکی کے گرد چار جانور، شیر، بھینسا، گینڈا اور ہاتھی کھڑے ہیں۔ وہ غالباً اسوروں کے چار بڑے ٹوٹمی قبیلوں کے نشان ہیں۔ چوکی کے نیچے ایک ہرن کھڑا ہے اور پس منظر میں مچھلی اور جہاز کے تصویری حروف کندہ ہیں۔ رفتہ رفتہ آریوں نے اپنے پرانے دیوتاؤں۔ ورونا، وایو اور اندرا وغیرہ — کو بالکل بھلا دیا۔ اور شیوا اور درگا کی پوجا کرنے لگے۔ انہوں نے لنگ اور بیل کی پرستش بھی شروع کر دی جو مرد کی تخلیقی قوت کی علامت اور وادیٔ سندھ کے مقامی باشندوں کے عقیدے کا اہم جز تھے۔ وادیٔ سندھ میں آباد ہونے سے پیشتر آریا نہ بت بناتے تھے اور نہ بتوں کی پوجا کرتے تھے مگر مقامی باشندوں کے نزدیک شکتی اور پُرش (مادرِ ارض اور شیوا) دونوں باقاعدہ شخصیتیں تھیں جن کے بت ہوتے تھے۔ درگا اور شیو کو اپنانے کے بعد آریوں کو بتوں کی پوجا بھی اختیار کرنی پڑی۔

آریوں نے وادیٔ سندھ کے مادری نظام کو تہ و بالا کر کے اپنا پدری نظام جاری کیا مگر اُن کو ریاست کے نظم و نسق کے طریقے مقامی باشندوں سے سیکھنے پڑے

اور افزائش فصل کی خاطر اُن کے عقائد کو قبول کر کے بُت پرستی بھی شروع کرنی پڑی۔
لیکن یہ حقیقت بڑی حیرت انگیز ہے کہ انہوں نے مغلوبین سے تحریر کا فن نہیں سیکھا۔
اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ انسانی معاشرے کو فنِ تحریر کی ضرورت اُس وقت پیش آئی
جب عبادت گاہوں میں چڑھاوے اور نذرانوں کے انبار لگنے لگے اور پروہتوں
کو اس فاضل دولت کا حساب رکھنا پڑا یا معاشرے میں تجارت کو فروغ ہوا اور
تاجروں کو اپنے مال کی خرید و فروخت کے گوشوارے بنانے پڑے۔ چنانچہ وادئ
دجلہ و فرات اور مصر میں فنِ تحریر کی ایجاد کے محرّکات یہی تھے۔ مگر آریہ لوگ اپنے
دیوتاؤں کو چڑھاوے اور نذرانے نہیں پیش کرتے تھے بلکہ قربانی کرتے تھے۔ اُن
کے مندر بھی نہ ہوتے تھے اس لئے فاضل دولت کے جمع ہونے کا سوال ہی نہ تھا۔
وہ تجارت کے ہُنر سے بھی آگاہ نہ تھے اس لئے فنِ تحریر کا سیکھنا اُن کے نزدیک فعل
عبث تھا۔ سپانسر نے سچ کہا ہے کہ "فنِ تحریر کوئی ارادی ایجاد نہیں تھی بلکہ ذاتی ملکیت
کے شدید احساس کی ایک اتفاقی اور ضمنی پیداوار تھی"۔ مگر آریوں کے اشتراکی نظامِ
زراعت میں اس وقت تک ذاتی ملکیت کا احساس اتنا قوی نہیں ہوا تھا کہ اس کی مقدار
و تعداد کو قلم بند کرنے کی ضرورت پڑتی۔ رہ گئے اشلوک اور منتر سو وہ پُروہتوں
میں سینہ بہ سینہ منتقل ہوتے رہتے تھے۔ دراصل وادئ سندھ بلکہ پورے برِّصغیر
میں موئن جو دڑو تہذیب کے مٹنے کے بعد تحریر کا فن تقریباً ڈیڑھ ہزار برس تک
معدوم رہا چنانچہ سب سے پُرانے نوشتے وہ فرمان ہیں جو شہنشاہ اشوک اعظم (۲۷۳-
۲۳۲ ق م) نے لوہے کی لاٹھوں اور چٹانوں پر کندہ کروائے تھے۔ یہ نوشتے بھی
کسی آریائی رسم الخط میں نہیں بلکہ آرامی (سامی) رسم الخط میں ہیں۔

وسطی ایشیا کے میدانوں سے آنے والے آریاؤں کی کوئی بحری روایت بھی بھی۔ وہ تجارت بھی نہیں کرتے تھے اِس لئے موہن جو دڑو کی تجارتی بندرگاہ اُن کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ وادیٔ سندھ کی تہذیبی اور سیاسی زندگی کا مرکزِ ثقل جنوب سے شمال کی طرف منتقل ہو گیا۔ آریوں نے بعد میں جو شہر بسائے ــ ٹیکسیلا، پُش کلاوتی (چارسدہ) اور پورشاپورا (پشاور) ـــــ وہ بھی شمال ہی میں واقع ہیں۔ ان میں سب سے بڑا مرکز ٹیکسیلا تھا۔

ٹیکسیلا کا پُرانا نام ٹکسا شیلا ہے۔ ٹکسا سنسکرت میں کالے ناگ کو کہتے ہیں۔ ناگ کی پوجا یہاں کے قدیم باشندوں کی روائت ہے۔ آریائی روایت نہیں ہے۔ ناگ کی پوجا کرنے والی قومیں کسی زمانے میں ٹیکسیلا کے آس پاس آباد تھیں۔ ان کے آثار کشمیر میں آج بھی موجود ہیں۔ ناگا قوم کے لوگ آسام، برما اور وسطی ہند میں بھی بسے ہوئے ہیں۔ آسام میں تو اِن دنوں وہ قومی حق خود ارادیت کی مُسلح جدوجہد میں مصروف ہیں۔ قیاس کہتا ہے کہ ٹیکسیلا آریوں کے ورود کے پیشتر ناگاؤں کی بستی رہی ہو گی جس پر آریوں نے قبضہ کر لیا۔

ٹیکسلا کے قدیم آثار راولپنڈی سے بیس میل شمال مغرب میں گیارہ میل لمبی اور پانچ میل چوڑی ایک نہایت شاداب وادی میں واقع ہیں۔ ڈھائی تین ہزار برس پیشتر یہ جگہ تین اہم تجارتی راستوں کا مقامِ اتّصال تھی۔ ایک راستہ پورب سے آتا تھا جو موریہ عہد سے آج تک بنگال سے پشاور جانے والی شاہراہ کے طور پر استعمال ہو رہا ہے۔ دوسرا راستہ مغربی ایشیا سے باختر اور پُشکلاوتی سے گذرتا اور دریائے سندھ کو عبور کرتا ٹیکسیلا کے مقام پر ختم ہوتا تھا اور تیسرا راستہ سری نگر، بارہ مُلا اور ہری پور سے ہوتا ہوا ٹیکسلا

پہنچ کر دوسرے راستوں سے مِل جاتا تھا۔ ٹیکسلا کا یہی تجارتی کردار اُس کی بین الاقوامی شہرت اور تہذیبی مرکزیت کا سبب بنا۔

رامائن کی روایت کے مطابق ٹیکسلا کی بُنیاد راجہ رام چندر کے سوتیلے بھائی راجہ بھرت نے ڈالی تھی۔ اس نے اپنے ایک بیٹے ٹِکسا کو ٹکسا شیلا کی گدی پر بٹھایا تھا۔ اور دوسرے بیٹے پُشکلا کو پُشکلاوتی کی گدی پر۔ مگر یہ خالص فرضی داستان ہے البتہ مہابھارت میں ٹیکسلا کا ذکر تاریخی اعتبار سے زیادہ قرینِ قیاس معلوم ہوتا ہے۔ کہتے ہیں کہ مہابھارت کی جنگ میں جب کوروؤں کو شکست ہوئی اور پانڈو فتحیاب ہونے کے باوجود ہستنا پور (دہلی) میں راج نہ کر سکے تو اُن کے ایک وارث پرکیشت نے ٹیکسلا میں حکومت قائم کی۔ اس کے زمانے میں ٹیکسلا اتنا خوش حال ہوا کہ "روشنی کی مانند جو کے ذخیرے مٹکوں سے اُبلے پڑتے تھے" اور "لوگ راجہ پرکیشت کے راج میں ہنسی خوشی بڑے چین سے رہتے تھے" (اتھروید منقول از کوسامبی)۔ پرکیشت کا بیٹا 'جنم جایا' شہرت میں باپ پر بھی سبقت لے گیا۔ اس نے ناگا قبیلوں کو زیر کر کے گھوڑے کی قربانی (اشومیدھ) کا "یگیہ" منایا۔ اس موقع پر کوِی ویاس کی لکھی ہوئی مہابھارت کی رزمیہ داستان ابتدا سے انتہا تک پہلی بار پڑھ کر سُنائی گئی۔ یاد رہے کہ دنیا کی سب سے پُرانی کتاب ــــ رِگ وید ــــ اسی سرزمین پر تصنیف ہوئی تھی اور اب دنیا کی سب سے پہلی اور سب سے طویل رزمیہ نظم بھی اسی سرزمین پر لکھی گئی۔

مہابھارت کا سب سے قدیم تذکرہ سنسکرت کے مشہور پنڈت پانِنی کی کتابوں میں ملتا ہے۔ پانِنی ٹیکسلا کے قریب سلوترا کا باشندہ تھا۔ سنسکرت زبان کی پہلی گرامر اُسی نے لکھی تھی ۔ وہ چھٹی یا پانچویں صدی قبل مسیح میں ٹیکسلا

میں تعلیم دیتا تھا۔ پانِنی کی کتابوں میں مہابھارت کے بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ مہابھارت کم ازکم چھٹی صدی قبل مسیح سے پیشتر کی تصنیف ہے۔ ابتدا میں مہابھارت کے اشعار کی تعداد ۲۵ ہزار کے لگ بھگ تھی۔ لیکن بعد میں اضافے ہوتے گئے۔ یہاں تک کہ گپتا راجاؤں کے عہد تک پہنچتے پہنچتے اشعار کی تعداد ایک لاکھ ہو گئی۔

مہابھارت کی رزمیہ داستان کوروؤں اور پانڈوؤں کی جنگ کے گرد گھومتی ہے۔ کورو قبیلے کا سربراہ راجہ وِچترویرا ہستناپور میں راج کرتا تھا۔ اُس کے دو بیٹے تھے۔ دھرت راشٹرا اور پانڈو۔ دھرت راشٹر مادرزاد اندھا تھا اس لئے باپ کے بعد چھوٹا لڑکا گدّی پر بیٹھا مگر بڑے بھائی کی زندگی ہی میں مرگیا۔ دھرت راشٹر کے سو بیٹے تھے۔ ان میں سب سے بڑا دریودھن تھا۔ چچا کی موت پر وہ ہستناپور (دلی اور میرٹھ کے درمیان) کا راجہ بنا۔ پانڈو کے پانچ بیٹے تھے اور پانچوں کی مشترکہ شادی پنچال (بدایوں اور بریلی کا علاقہ) کی رانی دروپدی سے ہوئی تھی۔ چچا زاد بھائیوں میں جب نہیں بنی تو کوروؤں نے دہلی کا علاقہ پانڈوؤں کو بطور ترکہ کے دے دیا۔ پانڈوؤں نے اِندرپرستھ (دہلی) میں اپنی راجدھانی قائم کی۔ اور بہت جلد کوروؤں کے حریف بن گئے۔ اس لئے کہ ان کو پنچال کے علاوہ متھرا راج کی بھی حمایت حاصل تھی۔ جہاں پانڈو کے تیسرے بیٹے ارجن کی شادی کرشن بھگوان کی بہن سُوبھدرا سے ہوئی تھی۔ کوروؤں کو پانڈوؤں کی بڑھتی ہوئی قوت ایک آنکھ نہ بھائی۔ اُنھوں نے ایک روز پانڈو کے بڑے بیٹے یُودِھشٹر کو جُوا کھیلنے کی دعوت دی۔ یُودِھشٹر نے دعوت قبول کرلی۔ تب ہستناپور کے محل میں جوئے کی بساط بچھی اور یُودھشٹر پانڈوؤں کا راج پاٹ اور دھن دولت حتّٰی کہ دروپدی کو بھی جوئے

میں ہار گیا۔ اب بن باس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا۔ تیرہ سال تک جنگلوں میں مارے مارے پھرنے کے بعد جب پانچوں بھائی لوٹ کر ہستناپور آئے اور کوروؤں سے اپنی ریاست مانگی تو انہوں نے صاف انکار کر دیا۔ تس پر کروکشیتر (پانی پت) کے میدان میں کوروؤں اور پانڈوؤں میں گھمسان کا رن پڑا۔ کورو مارے گئے اور پانڈوؤں کو اُن کا راج واپس مل گیا۔

مگر مہابھارت کا سب سے اہم حصّہ وہ ہے جس کو بھگوت گیتا کہتے ہیں۔ ہندو دھرم میں بھگود گیتا کا مرتبہ رگ وید سے بھی اونچا ہے۔ بھگود گیتا وہ فرضی مکالمہ ہے جو کرشن بھگوان اور پانڈوؤں کے ہیرو ارجن کے درمیان میدانِ جنگ میں ہوا تھا۔ کرشن بھگوان پانڈوؤں کے حلیف ہیں اور ارجن کے رتھ بان کے بھیس میں لڑائی میں شامل ہیں۔ کوروؤں اور پانڈوؤں کی فوجیں ایک دوسرے کے مقابل صف آرا ہیں۔ لیکن ارجن بڑے شش و پنج میں مُبتلا ہے۔ "اُس کے کتنے ہی بھائی بند یار آشنا اُس کے حریف بن گئے ہیں۔ انھیں میں بزرگ بھیشم ہے جس نے ارجن کو پالا تھا۔ اور گیان دھیان کی خاطر راج پاٹ کو ٹھکرا دیا تھا۔ اور درونا ہے جس نے ارجن کو تعلیم دی تھی"۔ کیا میں اُن کا خون بہاؤں۔ یہ سچ ہے کہ انہوں نے راج پاٹ کا لالچ کیا۔ لیکن وہ میرے گُرو ہیں۔ میں اس سنسار میں اپنا پیٹ بھیک مانگ کر بھر لوں گا مگر وہ شاہی پکوان نہیں چکھوں گا جس میں ان لوگوں کے خون کا مزہ ہو۔ نہیں کرشن میں ہتھیار نہیں اُٹھاؤں گا"۔

کرشن بھگوان ارجن کو سمجھاتے ہوئے کہتے ہیں کہ "ارجن! دانا لوگ زندوں کا غم نہیں کرتے اور نہ مُردوں کے لئے آنسو بہاتے ہیں۔ کیونکہ زندگی اور موت

دونوں گزراں ہیں البتہ آتما امر ہوتی ہے۔ اور انسان کے اندر جو امر ہے اُسے کوئی مار نہیں سکتا۔ پس ارجن اپنے فرض کو پہچان اور راہِ حق سے گریز نہ کر کہ چھتری کے لئے سچائی کی لڑائی میں شرکت سے بہتر کوئی چیز نہیں۔ اپنے فرض کی ادائیگی میں مرنا عین زندگی ہے اور دوسروں کی فرماں برداری میں زندہ رہنا عین موت ہے البتہ انسان جو کام بھی کرے اس میں ذاتی نام ونمود کی خواہش یا صلہ و انعام کی ہوس کو دخل نہ ہو کہ شانتی اور نِروان حاصل کرنے اور برھما تک پہنچنے کا طریقہ یہی ہے۔"

کرم (عمل) کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے کرشن بھگوان کہتے ہیں کہ "سارا سنسار چکر (حرکت) اور کرم کی زنجیروں میں بندھا ہوا ہے۔ قدرت کا قانون (دھرم) یہی ہے۔ کرم تخلیق کی قوت ہے جس سے تمام چیزوں کو زندگی ملتی ہے۔ اِسی کارن انسان اور جانور سدا جنم لیتے، مرتے اور پھر نئے نئے جُون میں ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔ (آواگون — تناسخ)۔ کرم کے اس چکر سے نکلنے کی بس ایک ہی صورت ہے کہ انسان اپنی ذات کے اندر "آہنگ" پیدا کرے۔ جسم میں آہنگ، کلام میں آہنگ، دماغ میں آہنگ — یہ آہنگ اپنے کرم (عمل) اور کرم پھل کو برھما کی مرضی اور محبت کے حوالے کر دینے سے پیدا ہوتا ہے۔ برھما کی خدمت ہی سے نِروان ملتا ہے لہٰذا برہمن، چھتری، ویش، اور شودر سب کا دھرم ہے کہ جو خدمت برھما نے اُن کے سپرد کر دی ہے اسے نام ونمود اور انعام واکرام کو دھیان میں لائے بغیر پورا کریں۔"

بھگود گیتا حق اور سچائی کے لئے انسانوں کے خون بہانے کو جائز قرار دیتی ہے مگر ہمیں یہ نہیں بتاتی کہ حق اور سچائی کی شناخت کیسے کی جائے۔

یا حق کیا ہے اور سچائی کیا ہے اس کا فیصلہ کون کرے۔ بھگود گیتا آہنگ ذات پر بڑا زور دیتی ہے۔ آہنگ متصادم قوتوں کے مابین توازن کو کہتے ہیں۔ توازن پر یہ اصرار درحصل اُس طبقاتی تضاد کا اعتراف ہے۔ جو آرین معاشرے میں پیدا ہو گیا تھا۔ اِس تضاد کو دور کرنے کا ایک طریقہ تو یہ تھا کہ برہمن، چھتری، ویش اور شودر کے طبقاتی رشتوں کو بدل کر سماجی نظام کو نئی اور اونچی سطح پر ترتیب دیا جاتا۔ لیکن بھگود گیتا اس کے حق میں نہیں ہے بلکہ وہ طبقاتی تعاون (آہنگ) کی تلقین کرتی ہے۔ اس آہنگ کا تقاضا ہے کہ چاروں وَرنوں کے افراد اپنے سماجی فرائض کو برھما کی خدمت سمجھ کر پورا کریں تاکہ نئے جنم میں ان کی حیثیت اونچی ہو سکے۔ اور وہ بالآخر نروان حاصل کر سکیں۔ جو لوگ اِس "آہنگ" کو توڑنے کی کوشش کرتے ہیں وہ قانونِ قدرت (دھرم) کی نفی کرتے ہیں۔

بھگوت گیتا اور اُپ نشدھ کی داخلی شہادتوں سے پتہ چلتا ہے کہ آریا معاشرے میں طبقاتی تضاد کے پہلو بہ پہلو فکری اختلافات بھی اُبھرنے لگے تھے۔ مثلاً گیتا کے زمانے میں ایک گروہ تھا جو برھما کو نہیں مانتا تھا۔ اور نہ آواگون اور کرم کا قائل تھا۔ وہ انسانوں کی پیدائش کو عورت مرد کے جنسی تعلقات کا نتیجہ سمجھتا تھا۔ یہ بڑے خطرناک خیالات تھے کیونکہ برہمنوں نے طبقاتی اونچ نیچ کے جواز کے لئے جو نظامِ فکر وضع کیا تھا اُس پر ان خیالات سے ضرب پڑتی تھی۔ اسی لئے گیتا کا مصنف اُن "پاپیوں" کو "نرکھ" (جہنم) کا مژدہ سناتا ہے جو ان خیالات کا پرچار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ سنسار میں نہ ستیہ ہے نہ برھما۔ نہ تخلیق کا کوئی قانون (کرم)۔ پیدائش کا سبب فقط جنسی خواہش ہے۔ اُن کی

رُوحیں مُردہ ہو چکی ہیں۔ وہ بدی کا بیج بوتے ہیں۔ وہ اس سنسار کے دُشمن ہیں۔ اور اس کی تباہی کے درپے ہیں۔ حِسّی لذّتیں اُن کا مقصد ہے اور وہ سمجھتے ہیں کہ زندگی کا مدعا یہی ہے" (بھگود گیتا باب ۱۶)

بعض محققین کی رائے ہے کہ مہابھارت کی لڑائی دراصل "دس راجاؤں کی جنگ" کی بازگشت ہے۔ اس لڑائی میں آریوں کے سبھی بڑے بڑے قبیلے شریک ہوئے تھے۔ دس راجاؤں کے جنگ کی جائے وقوع وادیٔ سِندھ کا شمالی علاقہ تھا کیونکہ اس کا تذکرہ رگ وید میں تفصیل سے موجود ہے۔ ڈاکٹر دانی نے لکھا ہے کہ ریاست دیر میں پنج کورا ندی کا نام اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ کورو اور پنچال قبیلے شاید دیر اور چترال میں بھی آباد تھے اور مہابھارت کی جنگ یہیں کہیں ہوئی تھی۔

بہرحال مہابھارت کی جنگ خواہ کورکشیتر کے میدان میں لڑی گئی ہو یا پنج کورا کی وادی میں، ٹیکسلا کا شہر جہاں مہابھارت کی رزمیہ داستان نظم ہوئی برصغیر میں علم و ادب کا سب سے بڑا مرکز تھا۔ چنانچہ گندھارا کے راجا پُشکر اشکتی کے زمانے میں (۵۶۵ ق م) علم کے جویا یہاں دُور دُور سے آتے اور "تینوں ویدوں اور ۱۸ وِدّیاؤں" میں ہدایت حاصل کرتے تھے۔ اُپ نِشدھ میں ان وِدّیاؤں کی جو فہرست دی گئی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ ٹیکسلا کی پاٹھ شالاؤں میں اِی تی ہاس (تاریخ)، ویدک گرامر، عروض و بیان، منطق، اخلاقیات، ہندسہ، شگون، اور زائچہ شناسی، جوتش، قُربانی کے اصُول، بھوت وِدّیا، حربیات، زہریات، عطر کشی، رقص، موسیقی اور کھیل کی تعلیم دی جاتی تھی۔ پاٹھ شالاؤں کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ وِدّیارتھیوں سے ذات پات کے بارے میں کوئی پوچھ گچھ

نہیں ہوتی تھی۔ اُپ نشدھ میں ٹیکسیلا کے معیارِ تعلیم کو بھی بہت سراہا گیا ہے۔ پانِنی اور پتنجلی جیسے گیانی پنڈت ٹیکسیلا ہی میں پڑھاتے تھے۔ اور اُپ نشدھ کے مشہور راوی اُدّالیکا اَرونی اور اس کے بیٹے سُویتا کیتو نے ٹیکسیلا ہی میں تعلیم پائی تھی اور وہیں رہتے تھے۔ کھنڈ دیگر اُپ نشدھ میں ذاتِ واحد (ستیہ)، نفس (آتما)، عدم و وجود اور تخلیقِ کائنات کی بحثیں انہیں دونوں سے منسوب ہیں۔ مثلاً ایک مقام پر اُدّالیکا کہتا ہے کہ ابتدا میں "ہست" تھا اور اس کا کوئی ثانی نہیں تھا۔ اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ابتدا میں "نیست" تھا وہ غلطی پر ہیں کیونکہ میرے بیٹے! جو "ہے" وہ "نہیں ہے" سے کیسے پیدا ہو سکتا ہے۔ پھر "ہست" نے سوچا اور پہلے آگ وجود میں آئی تب پانی اور آخر میں مٹی۔ تمام موجودات انھیں تینوں کا مرکب ہیں۔ اور ذاتِ واحد کا جوہر اُن کی جیو آتما (نفس) ہے" (چھٹا باب)

اُپ نشدھ اور بھگوت گیتا کی انھیں تعلیمات سے بعض عالموں نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ عناصرِ اربعہ — آگ، پانی، مٹی اور ہوا — اور آواگون اور آہنگ کے نظریے یونانی فلسفیوں (تھالیس، انیکسماندر، ایمپوڈاکلیس اور فیثاغورث) نے ٹیکسیلا کے پنڈتوں سے مستعار لئے تھے۔ یونان اور ٹیکسیلا میں رابطے کی بُنیاد یہ تھی کہ پانچویں صدی قبل مسیح میں دونوں ملک ایرانی سلطنت میں شامل تھے۔

مہابھارت کے ساتھ وادیٔ سندھ میں آریائی تہذیب کا وہ دَور ختم ہو جاتا ہے جس کا حرفِ آغاز رگ وید تھا۔ اب اس وادی میں نئے نئے فاتحوں کے پرچم لہرائیں گے۔ اور نئی نئی تہذیبیں اپنا اثر دکھائیں گی۔ البتہ طرزِ زندگی اور فکر و فن کی جو روایتیں آریوں نے قائم کی تھیں ان کو کوئی طاقت مٹا نہ سکے گی۔ ان میں اوّلیت

آریوں کی مذہبی زبان سنسکرت اور ان کی پراکرتوں بالخصوص خروشتی اور شورسینی کو حاصل ہے کہ آگے چل کر یہی پراکرتیں ہماری زبانوں کی اساس بنیں۔ آریوں کا دوسرا تاریخی کارنامہ مادری نظام کی جگہ پدری نظام کو رواج دینا ہے۔ یہ تبدیلی معاشرتی ترقی کی ایک لازمی شرط تھی۔ کیونکہ ہل بیل کے ذریعے زراعت اور لوہے کے آلاتِ پیداوار کا استعمال اس تبدیلی کا تقاضا کر رہے تھے۔ اس انقلابی اقدام سے وہ سماجی جمود بھی ٹوٹ گیا جو ہزار برس سے وادئ سندھ کی تقدیر بن گیا تھا۔ اِندرا نے دریاؤں کے بند توڑ کر زرعی آراضیوں کو غرقاب ضرور کیا مگر اس نے زندگی کے اُن سوتوں کے دہانے کھول دئے جن کا بہاؤ اور پھیلاؤ صدیوں سے رُکا ہوا تھا۔ آریوں نے لوہے کی بنی ہوئی تلواریں، زرہ بکتر اور گرز وسنان جیسے آلات جنگ کو رواج دے کر لوگوں کو اپنے دفاع کا ہُنر بھی سکھایا اور مقامی باشندوں کی بہت بڑی تعداد کو شودر (غلام) بنا کر ایک نئے سماجی نظام کی داغ بیل ڈالی۔

آریہ قبیلے یہاں فتح وشادمانی کے نقارے بجاتے آئے تھے۔ اُن کی احتیاجیں اور ضرورتیں بڑی مختصر تھیں۔ اُن کی ساری پونجی اُن کے مویشی تھے۔ چنانچہ اُن کی فکر واحساس کا نظام مویشیوں کی افزائش سے وابستہ تھا۔ اور دیوتاؤں سے ان کی یہی التجا ہوتی تھی کہ اے اِندرا، اے وَرُونا، اے سُوریہ ہماری بھینٹ قبول کر اور دشمنوں کے مویشی ہمیں دلوا۔ وہ اپنے بھجنوں میں دیوتاؤں کی ثنا وصفت بیان کرتے۔ جانوروں کی قُربانیاں کرتے، سوم رس پیتے اور مگن رہتے تھے۔ البتہ جب انہوں نے بدوی زندگی ترک کر کے آہستہ آہستہ حضری زندگی اختیار کی اور کھیتی باڑی کرنے لگے تو وادئ سندھ اور گنگ وجمن کے طبعی حالات اور مقامی باشندوں کے

رسم و رواج اور عقائد نے اُن کے رہن سہن اور سوچ پر گہرا اثر ڈالا۔ ان کے صحرانورد معاشرے میں تخلیقی عمل کی اہمیت بہت کم تھی۔ لہٰذا رگ وید کے دیوتا بھی اس وصف سے محروم تھے لیکن زرعی زندگی اور اس سے متعلقہ پیشوں (کمھار، بڑھئی) میں تخلیق کا عمل بنیادی حیثیت رکھتا تھا۔ لہٰذا برھما کو کائنات کا خالق قرار دیا گیا اور تخلیق کائنات کے نظریئے وضع کئے گئے یا اپنائے گئے۔ اسی طرح طبقاتی اونچ نیچ (ذات پات کی تفریق) کا فکری جواز پیش کرنے اور اس تفریق کو برقرار رکھنے کے لئے آواگون اور کرم پھل کے عقیدوں کو رواج دیا گیا۔

ایرانی تسلط

لیکن مہابھارت کی روایت کو ابھی زیادہ دن نہ گزرے تھے کہ آریوں کی اُس شاخ نے جو ایران میں بس گئی تھی، ہخامنشی خاندان کے فرمانرواؤں کی قیادت میں طبل جنگ پر ضرب لگائی۔ کُوروش اعظم (۵۵۹ - ۵۳۰ ق م) کا لشکر فارس (جنوب مغربی ایران) سے آندھی پانی کی طرح اُٹھا اور بابل کی عظیم سلطنت کو پامال کرتا ہوا دریائے نیل کے ساحل تک پہنچ گیا۔ لیکن مشرق میں اس کی فوجیں پشاور سے آگے نہیں بڑھیں البتہ اس کے جانشین دار یُوش (۵۲۲ - ۴۸۶ ق م) نے پہلے گندھارا پر قبضہ کیا پھر وادی سندھ کے پورے علاقے کو اپنی قلمرو میں شامل کر لیا۔ اب بحر روم سے بحر ہند کے ساحل تک اور بحر اسود سے بحر عرب تک تمام مہذب دنیا داریوش کے زیر نگیں تھی۔ اور مصر، عرب، حبشہ، لیبیا، شام و لبنان، ایشیا رکوچک، یونان، عراق، سندھ، باختر، اور پارتھیا، سبھی فارس کو خراج ادا کرتے تھے۔

دار یُوش کی فوج میں یونانی جنرل، جغرافیہ داں، اور انجینئر بھی شامل تھے۔

چنانچہ اس نے سکائی لیکس نامی ایک جنرل کو حکم دیا کہ دریائے سندھ جن علاقوں سے گذرتا ہے ان کی پوری رپورٹ تیار کرو اور یہ بھی معلوم کرو کہ دریا کے دہانے سے بحرِ قلزم تک بحری سفر کے امکانات کیا ہیں۔ ہیروڈوٹس کے بقول سکائی لیکس ۵۱۷ ق م میں کسپاٹایرس (پشاور) سے کشتی میں سوار ہوا اور دریائے سندھ سے گذرتا ہوا سمندر کے ساحل تک پہنچ گیا۔ یہاں سے یہ قافلہ بادبانی جہازوں میں بیٹھ کر بحرِ ہند اور بحرِ قلزم کو عبور کر کے بالآخر سویز کے قریب ساحل مراد پر لنگر انداز ہوا۔ سکائی لیکس کو پشاور سے بحرِ قلزم تک سفر میں تیس مہینے لگے۔ سکائی لیکس تاریخ کا پہلا سیاح ہے جس نے پانی کے راستے اتنا بڑا سفر کیا۔

داریوش نے اپنی سلطنت کو بیس صوبوں میں تقسیم کیا تھا۔ ان میں تین صوبے وادیٔ سندھ میں واقع تھے۔ شمالی مغربی صوبہ جو گندھارا، ستیہ گدیا (خٹک قوم کا علاقہ) ددی سائی (کاکڑ قوم کا علاقہ) اور اپردتائی (آفریدی) پر مشتمل تھا یہاں سے ۴۳ ہزار پانچ سو پونڈ (دس لاکھ ۶۲ ہزار روپیہ) سالانہ خراج وصول ہوتا تھا۔ دوسرا صوبہ گدروسیہ اور پارلی سائی (ساحل مکران اور بلوچستان) تھا۔ جو ۲۵ لاکھ روپیہ سالانہ خراج ادا کرتا تھا۔ اور تیسرا صوبہ ہندوش (پنجاب اور سندھ) جس کی آبادی تمام صوبوں سے زیادہ تھی۔ اور جس کا سالانہ خراج ۱۱ لاکھ ستر ہزار پونڈ (۲ کروڑ ۹۲ لاکھ روپیہ) تھا۔ ہیروڈوٹس لکھتا ہے کہ پوری سلطنت کا ایک تہائی خراج "ہندوش سے وصول ہوتا تھا"۔ اس لحاظ سے ہندوش ہخامنشی سلطنت کا سب سے دولت مند صوبہ تھا۔ یہ خراج سونے کے ذرّوں، عمارتی لکڑیوں اور ہاتھی دانت کی شکل میں ادا کیا جاتا تھا۔ سونے کے ذرات دریائے

سوات اور دوسری پہاڑی ندیوں سے جمع کیے جاتے تھے۔ مختصر یہ کہ ایک صوبہ موجودہ صوبہ سرحد پر مشتمل تھا۔ دوسرا پنجاب اور سندھ تھا۔ اور تیسرا مکران۔

یہ درست ہے کہ موئن جو ڈرو۔ ہڑپہ تہذیب کے زمانے میں بھی وادئ سندھ کے باشندوں اور ایرانیوں کے درمیان روابط موجود تھے بلکہ دونوں ملکوں کے ظروف کے نقش و نگار اور آلات و اوزار کی ساخت میں جو مشابہت ملتی ہے اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط نہ ہوگا کہ آپس کے تعلقات بہت گہرے اور دوستانہ تھے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ ہخامنشی حملے کے پیشتر بعض ایرانی قبیلے دریائے سندھ کے مغربی علاقوں بالخصوص ڈیرہ جات اور شمالی بلوچستان میں آباد ہو گئے تھے۔ لیکن ہخامنشی غلبے کی نوعیت بالکل مختلف تھی۔ اس کے باعث وادئ سندھ اور ایران میں جو رشتہ قائم ہوا وہ حاکم اور محکوم کا رشتہ تھا۔ اور حاکم بھی وہ جس کا مرکز ہزاروں میل دُور سُوس میں تھا چنانچہ پہلی بار ہمارے ملک کی دولت ملک سے باہر اغیار کے تصرف میں آئی۔ ایران کی اس سامراجی روایت کو دو ہزار برس بعد انگریزوں نے دوبارہ تازہ کیا۔

داریوش کی سلطنت کے مشرقی صوبوں کے اعلیٰ افسر تو ایران سے آتے تھے البتہ نظم و نسق کے چھوٹے موٹے فرائض مقامی باشندوں کے سپرد ہوتے تھے۔ یہی حال فوجوں کا تھا کہ کمانڈر تو ایرانی ہوتے تھے لیکن عام سپاہی اور سوار یہیں سے بھرتی کیے جاتے تھے۔ یہ فوجیں ملک کے باہر شہنشاہ کی جنگی مہموں میں بھی شریک ہوتی تھیں۔ چنانچہ داریوش کے جانشیں زرکسیز (۴۸۶ - ۴۶۵ ق م) نے جب ایتھنز پر حملہ کیا تو اُس کے لشکر میں وادئ سندھ کے تینوں صوبوں

کی فوجیں (الگ الگ کمان میں) بھی شامل تھیں۔ جنگ کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے ہیروڈاٹس لکھتا ہے کہ

"ہندوستانی (سندھی اور پنجابی) سپاہی سوتی وردیاں پہنے ہوئے تھے اور تیر کمان سے مسلح تھے۔ اُن کے تیروں کے پھل لوہے کے تھے اور ان کا سالار ارتاباتیس کا بیٹا فرنازاتھرس تھا۔ گندھارا اور وَدی سائی کے پرے ارتابالس کے بیٹے ارتی فائس کی کمان میں تھے۔ اور پاری سانی (بلوچ) سپاہ کا کمانڈار سیرومترس تھا۔ یہ لوگ بھی پختائیوں (پختون) کی طرح چمڑے کی صدریاں پہنے ہوئے تھے۔ اور تیر کمان اور خنجروں سے آراستہ تھے۔" (ص ۴۳۹) ہندستانی سوار گھوڑوں پر یا رتھوں میں بیٹھ کر لڑتے تھے۔ (ص ۴۴۳)

یہ وہ تاریخی جنگ ہے جو تھرماپلی کے مقام پر لڑی گئی تھی (۴۸۰ ق م) اور ایتھنز کی مختصر فوج نے شہنشاہ اعظم کے لشکرِ جرار کو مار بھگایا تھا۔ پسپائی کے بعد ہندوستانی سپاہیوں پر کیا گزری اس کا تذکرہ کسی تاریخ میں نہیں ملتا۔

وادیٔ سندھ کا علاقہ تقریباً دو سو سال تک ایران کا باجگذار رہا لیکن ہخامنشی فرماں رواؤں نے یہاں کے باشندوں کے طرزِ معاشرت میں کسی قسم کی مداخلت نہیں کی۔ اور نہ اُن کو زرتشتی مذہب قبول کرنے پر مجبور کیا۔ بلکہ ٹیکسیلا نے صحیح معنی میں فروغ ہخامنشی عہد ہی میں پایا۔ کیونکہ سلطنت کے سب سے دولت مند صوبے کے صدر مقام کی حیثیت سے ٹیکسیلا کو بیک وقت تین تہذیبوں۔ ہندوستانی، ایرانی اور یونانی سے فیض یاب ہونے کا موقع ملا۔

چنانچہ ڈاکٹر بدھا پرشاد اپنی کتاب "قدیم پنجاب میں سیاسی اور سماجی تحریکیں (بزبان انگریزی۔ دہلی ۱۹۶۴) میں ٹیکسیلا کی شہرت و عظمت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اُس زمانے میں "ٹیکسیلا کی شہرت تمام شمالی ہند میں پھیل گئی۔ مگدھ (بہار) تک کے طلبا طویل فاصلے طے کر کے ٹیکسیلا کی درس گاہوں میں تعلیم حاصل کرنے آتے۔ پالی زبان کے نوشتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ برہمن نوجوان، چھتری راجکمار اور راج گیر، کاشی، کوشل اور دوسری جگہوں کے سیٹھوں کے بیٹے وید اور اٹھارہ ودّیائیں سیکھنے ٹیکسیلا ہی جاتے تھے۔ کاشی کے راجہ کے پروہت کے بیٹے جوتی پال نے ٹیکسیلا ہی میں حربیات کا علم سیکھا۔ اور پھر راجہ کا سپہ سالار مقرر ہوا۔ اسی جگہ مگدھ کے راجہ بمبسار اور گوتم بدھ کے مشہور طبیب جیوکا نے ٹیکسیلا کے بیدوں سے حکمت سیکھی۔ اور واپس جاکر مگدھ راج کا درباری طبیب مقرر ہوا۔ کوشل کے روشن خیال راجہ پراسینا جیت نے ٹیکسیلا ہی میں تعلیم پائی تھی.... ٹیکسیلا کی پاٹھ شالائیں بڑے بڑے گیانی پنڈتوں کی نگرانی میں چلتی تھیں۔ یہ پاٹھ شالائیں اعلیٰ تعلیم کے لئے مخصوص تھیں۔ چنانچہ ان میں داخلے کی عمر کم سے کم سولہ سال تھی راجکماروں کی درس گاہ الگ ہوتی تھی۔ اس میں طلباء کی تعداد ۱۰۱ مقرر تھی۔ راجکماروں کے لئے ایک فوجی کالج بھی تھا جس میں پانچ سو لڑکے حربیات سیکھتے تھے۔ ان کے علاوہ بکثرت درس گاہیں تھیں۔ جن میں معاشیات، تیراندازی، قانون، فنون لطیفہ اور دوسرے علوم و فنون سکھائے جاتے تھے۔ تعلیمی مرکز ہونے کے باعث ٹیکسیلا رفتہ رفتہ ایک بین الاقوامی شہر بن گیا۔ اور آریان (دوسری صدی کا یونانی مورّخ) نے سچ ہی کہا ہے کہ دریائے جہلم اور سندھ کے درمیان واقع ٹیکسیلا دنیا کا سب سے بڑا

شہر تھا۔" (منقول از مختصر تاریخ پاکستان مصنف ڈاکٹر دانی ص ۸۹ کراچی ۱۹۶۷ء)

ٹیکسلا اور یونانی تہذیب کے روابط کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ پانینی نے اپنی کتابوں میں یونانی زبان کے علاوہ "یوَنانی پیم" یعنی یونانی رسم الخط کا بھی ذکر کیا ہے اور سنسکرت اور یونانی زبان کے درمیان گرامر کے رشتوں سے بحث کی ہے۔

ہخا منشی عہد کے بعض تہذیبی ورثوں کو فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً وادیٔ سندھ کے باشندے اسی دور میں فن تحریر سے از سرِ نو روشناس ہوئے۔ ایران کی سرکاری زبان کا رسم الخط آرامی تھا۔ آرامیوں نے کسی زمانے میں دمشق، حمص۔ اور مغربی ایران میں اپنی چھوٹی چھوٹی ریاستیں قائم کر لی تھیں۔ یہ ریاستیں تو ختم ہو گئیں البتہ اُن کا رسم الخط پورے مشرق قریب میں تجارتی اور سرکاری دستاویزوں میں بدستور استعمال ہوتا رہا۔ (آرامی تحریریں قلم اور سیاہی سے کھال یا پتّوں پر لکھی جاتی تھیں۔) ہخا منشی فرماں رواؤں نے آرامی زبان کو اپنی سلطنت کی سرکاری زبان قرار دیا۔ اس طرح آرامی رسم الخط نے ٹیکسلا اور ملک کے دوسرے حصوں میں بھی رواج پایا۔ ہماری سب زبانوں کے رسم الخطوں کی بنیاد یہی آرامی رسم الخط ہے۔

ہخا منشی نظامِ حکومت بھی ہندوستانی مہاراجوں کے لئے ایک اچھا نمونہ ثابت ہوا۔ ہخا منشی سلطنت میں طاقت کا سرچشمہ شہنشاہ کی ذات ہوتی تھی۔ وہی صوبائی گورنر اور صوبائی سپہ سالار مقرر کرتا تھا۔ یہ دونوں عہدہ دار براہ راست شہنشاہ کے رُوبرو جواب دہ ہوتے تھے۔ محصولوں کی وصولی کا بھی باقاعدہ عملہ تھا۔ ان تینوں شعبوں کی کارکردگی پر نظر رکھنے کے لئے مخبر اور جاسوس ہوتے تھے جو شہنشاہ کو صوبوں کے کوائف سے باخبر رکھتے تھے۔ مرکزیت کو مستحکم کرنے کے

لئے پوری سلطنت میں سڑکوں کا جال بچھایا گیا تھا اور ہر دس پندرہ میل پر سرائیں بنائی گئی تھیں۔ جہاں ڈاک کے گھوڑے اور ہرکارے بدلے جاتے تھے۔ اس طرح پوری سلطنت ایک مضبوط وحدت بن گئی تھی۔

برصغیر میں پہلی ملک گیر سلطنت چندرگپت موریہ نے قائم کی تھی۔ چندرگپت اور اس کا وزیر کوٹلیا دونوں ٹیکسیلا میں تعلیم پا چکے تھے۔ اور ہخامنشی طرز حکومت کے اسرار و رموز سے بخوبی واقف تھے۔ چنانچہ انہوں نے موریہ سلطنت کو بھی ایرانی خطوط پر ہی منظم کیا۔ کوٹلیا کی مشہور کتاب ارتھ شاستر میں حکومت کرنے کے جو طریقے بتائے گئے ہیں وہ بیشتر ہخامنشی تجربوں ہی سے ماخوذ ہیں۔

ہخامنشی فرماں روا شاہی احکام اور کارناموں کو شاہراہوں کے قریب لاٹوں یا چٹانوں پر کندہ کروا دیتے تھے۔ چنانچہ دارئیوش کے دو نہایت معلومات افزا فرمان کوہ بے ستوں اور طاق رستم کی چٹانوں پر اب تک محفوظ ہیں۔ عام لوگوں کو شاہی فیصلوں سے مطلع کرنے کا یہ طریقہ چندرگپت موریہ کے پوتے اشوک اعظم (۲۶۹۔ ۲۳۲ ق م) نے بھی اختیار کیا۔ شہباز گڑھی، منشیرا، دہلی، الہ آباد اور قندھار میں اشوک کی لاٹیں اس کا واضح ثبوت ہیں۔ حتیٰ کہ دارئیوش اور اشوک کا پیرایۂ بیان بھی بہت کچھ ملتا جلتا ہے۔ البتہ اہورمزدا کے چہیتے شہنشاہ کے طرزِ تخاطب میں خودستائی اور تکبّر کا جو عنصر ملتا ہے بدھ مت کے منکسر مزاج شہنشاہ کے فرمان اس سے پاک ہیں۔

سکّوں کا رواج بھی یہاں ہخامنشی دَور ہی میں شروع ہوا۔ یہ سکّے چھّے دار ہوتے تھے جن کو پانِنی قرش پَان لکھتا ہے۔ قرش جو قدیم پہلوی زبان کا لفظ ہے مخصوص

وزن ظاہر کرتا ہے۔ اس قسم کے پھٹے دار سکے نندا راجاؤں نے اور پھر موریوں نے سارے ملک میں رائج کیے۔ ان سکوں کی سب سے بڑی ٹکسال ٹیکسلا ہی میں تھی۔

چوتھی صدی قبل مسیح میں ہخامنشی سلطنت اتنی کمزور ہوگئی کہ وادئ سندھ میں اس کا اقتدار برائے نام رہ گیا۔ دریائے کنار اور باجوڑ کی وادی میں اسپاسی قوم آباد تھی۔ چنانچہ کنار ندی کا پرانا نام بھی اسپالا ہے۔ یہ لوگ ایرانی نژاد تھے اور اسپ (گھوڑا) ان کے قبیلے کا ٹوٹم تھا۔ (مسلمان ہونے کے بعد اسپاسی یوسف زئی ہو گئے۔ دیکھئے "پٹھان از سرادلف کیرو ص ۵۵-۵۶) قریب قریب اسی نام کی ایک اور قوم — اشوکا (گھوڑا) سوات میں رہتی تھی۔ یہ لوگ وادئ سندھ کے قدیم باشندے تھے یا وہ دو غلے آریہ جو مقامی باشندوں میں گھل مل گئے تھے کیونکہ مہابھارت میں اشوکا قوم کے لوگوں کو بڑی حقارت سے جنگلی اور وحشی کہا گیا ہے۔ ان دونوں قوموں نے خراج دینا بند کر دیا۔ اسی طرح مغربی گندھارا میں پشکلاوتی اور مشرقی گندھارا میں ٹیکسلا کی خود مختار ریاستیں بن گئیں۔ جہلم اور راوی کے درمیان راجہ پورس کی حکومت تھی۔ ملتان اور اس کے جنوب مغرب میں کلی اور سیبی قوموں کے جمہوری "سنگھ" تھے۔ بالائی سندھ کی سب سے بڑی ریاست موسی کانو تھی جس کا صدر مقام الور تھا اور جنوبی سندھ میں پٹالا تھا جہاں ایک وقت میں دو راجاؤں اور ایک مجلسِ بزرگان کا راج تھا۔

۳۲۷ قبل مسیح میں جب سکندر اعظم نے وادئ سندھ پر حملہ کیا تو یہاں کوئی ایسی مرکزی طاقت نہ تھی جو غنیم کا راستہ روک سکتی۔ چھوٹی چھوٹی ریاستیں یا قومی جمعیتیں (سنگھ) تھیں جن کی معاشرتی اور تہذیبی سطح بھی یکساں نہ تھی۔ ایک طرف ٹیکسلا، پشکلاوتی

اور جھیلم کے ترقی یافتہ آریہ رجواڑے تھے تو دوسری طرف پُرانے مقامی باشندوں کی وحدتیں تھیں جن کے رسوم و عقائد آریوں سے مختلف تھے۔ ان کے علاوہ وہ پس ماندہ آریہ قبیلے تھے جو ویدک دَور سے آگے نہیں بڑھے تھے یا جنہوں نے مقامی باشندوں سے میل ملاپ کے سبب انہیں کا رہن سہن اختیار کر لیا تھا۔ (یہ معاشرتی اور معاشی ناہمواری آج بھی ہمارا نہایت اہم مسئلہ ہے) ان تفریقوں کے باوجود وادیٔ سندھ کے باشندوں نے سوات، جھیلم، ملتان، پٹالا ہر جگہ سکندر کی فوجوں کا مقابلہ بڑی بہادری سے کیا۔ حتٰی کہ ٹیکسیلا کے پنڈتوں نے بھی سکندر کی اطاعت قبول نہیں کی حالانکہ راجہ امبی سکندر سے مل گیا تھا۔ چنانچہ پلوٹارک لکھتا ہے کہ ہندوستانی فلسفیوں نے سکندر کے ساتھ سمجھوتہ نہیں کیا بلکہ ان راجاؤں کو لعنت ملامت کرتے رہے جنہوں نے سکندر کا ساتھ دیا تھا اور آزاد قوموں کو دشمن کا مقابلہ کرنے پر اُکساتے رہے۔ سکندر نے اُن کو سُولی پر چڑھوا دیا۔ یہاں فلسفیوں سے مُراد پنڈت اور سادھو ہیں۔ پلوٹارک کے بقول سکندر نے ٹیکسیلا میں آٹھ فلسفیوں کو بحث کے لئے بھی طلب کیا تھا۔ سکندر نے جب ایک سادھو سے پوچھا کہ تم نے سَباس کو بغاوت پر آمادہ کرنے کے لئے کیا دلیلیں دی تھیں تو سادھو نے جواب دیا کہ اِس کے سوا کچھ نہیں کہ مَردوں کی مانند جیو اور مَردوں کی مانند جان دو۔ اور دوسرے سادھو نے کہا تھا کہ زندگی موت سے زیادہ قوی ہے کیونکہ زندگی اَن گِنت دُکھوں کا مداوا کرتی ہے۔"

سکندر دَندامس نامی سادھو کی باتوں سے اتنا متاثر ہوا کہ اس کو اپنے ساتھ چلنے کو کہا۔ دَندامس نے جواب دیا کہ "مجھے تم سے کچھ نہیں چاہیئے کیونکہ مجھے

کسی چیز کی خواہش نہیں ہے۔ مگر تم بتاؤ کہ تمہارے سپاہی جو اتنا لمبا سفر کر کے یہاں آئے ہیں تو آخر کیوں؟ اُن کو مارے مارے پھرنے کے سوا کیا ملے گا۔ رہ گئے تم تو تم میں اتنی طاقت نہیں ہے کہ مجھے چلنے پر مجبور کر سکو۔" سکندر نے ان سب سادھوؤں کو قتل کروا دیا۔ لیکن یہ ظلم و تشدد بھی لوگوں کے حوصلے پست نہ کر سکا۔ بلکہ سکندر کے پیٹھ موڑتے ہی ہر جگہ بغاوت کے شعلے بھڑکنے لگے۔ سوات میں لوگوں نے یونانی گورنر نِکانور کو قتل کر دیا۔ اور یونانی فوج کو مار بھگایا۔ ٹیکسیلا میں یہی حشر گورنر فلپ کا ہوا۔ چندر گپت موریہ نے جو سکندر سے ٹیکسیلا میں مل چکا تھا اور سندھ میں پناہ لی تھی یہاں چھاپے مار فوج تیار کی اور سندھ کے یونانی گورنر پائی تھان کو اتنا تنگ کیا کہ وہ بھی بھاگنے پر مجبور ہو گیا۔ پہلی چھاپہ مار فوج بنانے کا طرۂ اِمتیاز بھی وادیٔ سندھ کے باشندوں ہی کے سر ہے۔ یہ عوامی بغاوتیں اس بات کا ثبوت ہیں کہ لوگوں میں اتنا شعور پیدا ہو چکا تھا کہ اب وہ کسی غیر ملکی طاقت کی اطاعت پر تیار نہیں تھے۔

وادیٔ سندھ کے باشندوں پر یوں تو سکندر کے حملے کا کوئی خاص تہذیبی اثر نہیں ہوا لیکن یونانی مورخین نے کھیوڑا کے راجہ سوفی تس کے جو حالات لکھے ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ کم از کم ایک راجہ نے بچے کھچے یونانی ہنرمندوں کی موجودگی سے ضرور فائدہ اٹھایا۔ کھیوڑا (وسطی پنجاب) کے رسم و رواج بھی دوسروں سے مختلف تھے۔ مثلاً ایک مورّخ لکھتا ہے کہ

"یہاں بچوں کی تربیت والدین کی مرضی سے نہیں ہوتی اور نہ بچوں پر اُن کا حکم چلتا ہے بلکہ اُن کی نگرانی سرکاری بَید (ڈاکٹر) کرتے ہیں۔

اور اگر بچّہ لولا لنگڑا پیدا ہو تو اسے ہلاک کر دیتے ہیں۔ شادی بیاہ میں بھی یہ لوگ اونچی نیچی ذات کی پروا نہیں کرتے بلکہ انتخاب کا معیار صورت شکل اور تندرستی ہوتا ہے کیونکہ ان میں بچّوں کی خوبصورتی پر بڑی توجہ دی جاتی ہے۔" (کوئنٹس کرٹیس منقول از ووڈ کاک ص۳۶)

سوفی تس وادیٔ سندھ کا پہلا راجہ ہے جس نے یونانی طرز کے سکّے بنوائے اور ڈھلوائے۔ سکّے کے ایک طرف مرغ کی شکل بنی ہے اور دوسری طرف راجہ کی تصویر ہے۔ جس میں وہ یونانی طرز کی ٹوپی اوڑھے ہوئے ہے - یہ سکہ چاندی کا ہے۔

اِس دَور کی جس قوت نے یہاں کے باشندوں کے طرزِ فکر و احساس اور بود و ماند پر گہرا اثر ڈالا وہ بدھ مت کی تحریک تھی۔

بدھ مت کا بانی گوتم سِدّھارتھ کورُوش اور دارِیُوش کا ہم عصر تھا۔ وہ ساکیہ قوم کے سربراہ سدھودن کا اکلوتا بیٹا تھا۔ سدّھودن کی راجدھانی کپل وستُو بہار کی اُتّری سرحد پر واقع تھی۔ کپل وستو بہت چھوٹی سی ریاست تھی اور وہاں کے لوگ آریہ نہیں تھے۔ کہتے ہیں کہ گوتم بڑا حسّاس راجکمار تھا۔ اور لوگوں کے دُکھ درد دیکھ کر اس کا دل بہت کُڑھتا تھا۔ اسے راج محل کی زندگی اچھی نہیں لگتی تھی۔ چنانچہ ایک رات وہ اپنی بیوی اور بچے کو سوتا چھوڑ کر محل سے باہر نکل گیا۔ اُس وقت گوتم کی عمر ۲۹ سال تھی۔ پہلے اس نے رِشی الارا کلاما کے پاس جا کر اُپ نِشد کا درس لیا۔ لیکن اُپ نِشد اسے شانتی نہ دے سکا۔ اب اس نے تپسیا شروع کی اور فاقوں سے جسم کو گھلاتا رہا کہ شاید روح کو سکون مل جائے لیکن سکون نہ ملا۔ تب اُس نے سفر کی ٹھانی اور مارا مارا پھرنے لگا۔ بھوک لگتی تو

بھیک مانگ کر پیٹ بھر لیتا۔ رات ہوتی تو کسی پیڑ کے نیچے سو جاتا۔ ایک دن گیا شہر کے قریب گاؤں کی ایک عورت شوجاتا نے اُسے بھیک میں چاول کی کھیر دی۔ کھیر کھا کر گوتم پیپل کے ایک درخت کے نیچے گیان دھیان کرنے بیٹھ گیا۔ محویت کے اس عالم میں اسے پہلی بار معرفت حاصل ہوئی — وہ بُدھ (عارف) بن گیا۔

گوتم بُدھ کا پہلا وعظ بنارس کے قریب سارناتھ کے مقام پر ایک باغ میں ہوا۔ وہاں سے گوتم کپل وستو گیا جہاں اُس کے باپ، بیوی اور بیٹے راہول نے اور پھر بہت سے درباریوں نے بدھ مت قبول کر لیا مگر اُس کے ماننے والے زیادہ تر نیچ ذات کے لوگ تھے۔ وہ جہاں جاتا ڈوم، چنڈال، نائی، بڑھئی، دُھنیے جلاہے اور غریب کسان اُس کے پیرو بن جاتے۔ وہ انھیں کے پاس رہتا اور انہیں کو اپنا چیلا بناتا۔ وہ اسّی سال تک جیا اور کُشی نگر کے مقام پر فوت ہوا۔

گوتم بُدھ ویدک عقائد و رسوم کے سخت خلاف تھا۔ اس نے جس وقت اپنے نئے مذہب کی تبلیغ شروع کی تو وادیٔ گنگ وجمن کی سماج کا چولا بڑی تیزی سے بدل رہا تھا۔ آریوں اور غیر آریوں کے جمہوری "سنگھ" ٹوٹ رہے تھے۔ کھیتی باڑی اور بیوپار کے فروغ پانے سے ذاتی ملکیت کا نظام مضبوط ہوتا جا رہا تھا۔ اور قبیلوں اور "سنگھوں" کی اجتماعی ملکیت کا سلسلہ کمزور ہونے لگا تھا۔ مگدھ راج جس کے پاس لوہے کی کانوں کی اجارہ داری تھی پھیلتا جا رہا تھا۔ چھوٹے چھوٹے رجواڑے اور جمہوریتیں مگدھ کی سلطنت میں ضم ہوتی جا رہی تھیں مگر ویدک دھرم اور برہمنیت جو گلہ بانوں کے فلسفۂ حیات کی پاسبان و ترجمان تھی ان بدلے ہوئے حالات کا ساتھ دینے سے

قاصر تھی بلکہ معاشرے کی راہ میں رُکاوٹ ڈال رہی تھی۔

اس معاشرتی اور فکری تضاد کو گوتم بدھ کے علاوہ کئی دوسرے سنتوں اور سادھوؤں نے بھی محسوس کر لیا تھا چنانچہ کہتے ہیں کہ اُس زمانے میں سماجی اصلاح کے جو نظریے پیش کیے گئے ان کی تعداد ساٹھ سے بھی اوپر تھی۔ انھیں میں جین مت کا بانی مہاویر تھا۔ جو اہنسا اور جیون تیاگ کی تلقین کرتا تھا۔ اجتیا تھا جو کہتا تھا کہ دیوی دیوتاؤں کی پوجا فضول ہے اور ہون قربانی اور ویدک رسموں کو ادا کرنے سے کچھ فائدہ نہیں ہوتا کیونکہ انسان مٹّی، پانی، ہوا اور حرارت سے مِل کر بنا ہے۔ اور جب وہ مر جاتا ہے تو یہ عناصر اربع منتشر ہو جاتے ہیں۔ اور کشیاپ تھا جس کا دعویٰ تھا کہ انسانی اعمال کا پاپ پُن سے کوئی تعلّق نہیں ہے۔ اسی قسم کے خیالات اجی ویکا، سانجیہ، پرشوا، اُدکا، اتارا اور دوسرے بھگتوں کے تھے۔ ان میں قدرِ مشترک یہ تھی کہ سب کے سب وید، اُس کے دیوی دیوتاؤں اور ویدک رسم کی صداقت سے انکار کرتے تھے۔ جنگ اور جانوروں کی قربانی کے سخت خلاف تھے اور اہنسا کا پرچار کرتے تھے۔ لیکن قبولِ عام کی سند فقط گوتم بدھ کو ملی۔

گوتم بدھ سنسار سے باہر کسی مافوق الفطرت قوت کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔ اس کے نزدیک نہ بھگوان اور برہما کا وجود تھا نہ دیوی دیوتاؤں کا۔ نہ آتما اور پرماتما۔ نہ پاپ اور پُن۔ نہ بیکنٹھ اور نرک۔ سنسار میں بس ہر طرف دُکھ ہی دُکھ ہے (سروم دُکھم) اس دُکھ کا کارن یہ ہے کہ انسان ہوس کا غلام ہو گیا ہے۔ طاقت کی ہوس، مال و دولت کی ہوس، عیش و عشرت کی ہوس، جنسی لذّتوں کی ہوس، غرض کہ طرح طرح کی ہوسیں ہیں جنہوں نے اُسے اپنے جال میں پھنسا لیا ہے۔ اسی وجہ سے وہ دُکھی رہتا ہے۔

دُکھ سے نجات پانے کی ایک ہی سبیل ہے اور وہ یہ کہ انسان ہوس پر قابو پالے۔ تبھی کرم پھل اور آواگون کے پھندوں سے آزاد ہو سکتا ہے۔ مگر ہوس پر قابو تپ اور تپسیا سے نہیں پایا جا سکتا ہے۔ نہ بدن کو ہلکان کرنے سے اور نہ دُنیا کو تیاگ دینے سے۔ ہوس کی تسکین سے بھی کام نہیں چلتا کیونکہ ایک ہوس پوری نہیں ہو پاتی کہ دوسری چٹکیاں لینے لگتی ہے۔ پس آدمی کو چاہیئے کہ درمیانی راستہ اختیار کرے اور انتہاؤں سے بچے کہ سچائی کا راستہ بیچ کا راستہ ہے۔ اس راستے پر چلنے کی آٹھ شرطیں ہیں۔ مناسب خیالات، مناسب ارادے، مناسب کلام، مناسب کردار، مناسب کسب، مناسب جہد، مناسب حافظہ، اور مناسب دھیان۔ سچ بولنا، چوری نہ کرنا، دوسروں کے مال میں خیانت نہ کرنا، اور نہ دوسروں کی دولت پر قبضہ کرنا، پرائی بہو بیٹیوں پر للچائی نظریں نہ ڈالنا، اور نہ اُن سے ناجائز رشتہ رکھنا اور جیو ہتیا (اہنسا) سے بچنا اِن "مناسبات" کی عملی شکلیں ہیں۔

ویدا ور مہابھارت کی روائت کُشت و خون اور لوٹ مار کی روایت تھی۔ چنانچہ جنگ آریوں کا محبوب ترین مشغلہ تھا مگر لوگ اب آئے دن کی خانہ جنگیوں سے تنگ آ چکے تھے۔ کیونکہ اس سے زراعت اور کاروبار میں خلل پڑتا تھا۔ جنگی سرگرمیوں کا ایک اہم عنصر ہَوَن تھا۔ جس پر برہمن بہت اصرار کرتے تھے۔ یہ ہَوَن مہم کے آغاز پر اور فتحیاب ہونے کی صورت میں بڑے پیمانے پر منائے جاتے تھے۔ گلّہ بانی کے دَور میں چوپایوں کی قربانی میں چنداں مضائقہ نہ تھا۔ لیکن زرعی نظام میں تو مویشی ذریعۂ پیداوار بن جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ پہلے مویشی پورے قبیلے کی مشترکہ ملکیت ہوتے تھے مگر اب ذاتی ملکیت کے دَور میں مویشی ہر گھرانے کی نجی ملکیت تھے۔ ان کے

مالک عام طور پر ویش ہوتے تھے البتہ چھتری راجاؤں اور اُن کے پروہتوں کو اختیار تھا کہ ویشوں کے مویشی جب چاہیں قربانی کے لئے مُفت اٹھوا منگوائیں۔ ویشوں میں بدھ مت اور جین مت کی مقبولیت کا بڑا سبب یہی تھا کہ نیا مذہب قبول کرنے کے بعد اُن کو مویشیوں کی قربانی کے جھمیلوں سے نجات مل جاتی تھی۔

ویدک روایتوں میں مویشی قبیلے کی مشترکہ ملکیت سمجھے جاتے تھے۔ اور قبیلے کی باہر کی املاک پر قبضہ کرنے کی کوئی ممانعت نہ تھی۔ لہٰذا دونوں صورتوں میں چوری یا غاصبانہ قبضہ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ لیکن ذاتی ملکیت کے دَور میں حق ملکیت کا تقاضا تھا کہ اخلاق کے ایسے اُصول رائج کئے جائیں جن سے ذاتی ملکیت کا تحفظ ہو سکے۔ چنانچہ چوری اور غاصبانہ قبضہ دونوں کو سچائی کے راستے سے انحراف قرار دیا گیا۔ اسی طرح جنسی بے راہ روی کی مذمت بھی ذاتی ملکیت کے تقدّس ہی کا ایک پہلو ہے۔ کیونکہ ویدک روایت کے مطابق ایک عورت کے کئی شوہر ہو سکتے تھے۔ (دروپدی پانچوں پانڈو بھائیوں کی مشترکہ بیوی تھی اور جب سُویتا کیتو کو ماں کا غیر مرد کے ساتھ سونا بُرا لگا تو اس کے باپ اُدالکا آدیان نے کہ اُپ نشدھ کا مشہور رشی اور ٹیکسیلا کا پنڈت تھا بیٹے کو بتایا کہ دھرم اس کی اجازت دیتا ہے) اور جنسی تعلقات پر کوئی پابندی نہیں تھی مگر اب حالات بدل گئے تھے۔ اب ماں باپ اولاد اور املاک ایک وحدت بن گئے تھے۔ اس وحدت پر جنسی تعلقات کی بے راہ روی سے خلل پڑنے کا اندیشہ تھا۔ لہٰذا حکم ہوا کہ پرائی بہو بیٹیوں پر للچائی ہوئی نظر نہ ڈالو۔ یہ دوسری بات ہے کہ بدھ مت کی تعلیمات کے باوجود نہ چوری چکاری بند ہوئی اور نہ جنسی بے راہ روی۔

ویدک دھرم بہت مہنگا سودا تھا۔ کیونکہ اس میں بچے کی پیدائش، شادی بیاہ، غمی اور موت، فصلوں کی بوائی اور کٹائی اور سفر و حضر سب کے لئے رسمیں مقرر تھیں۔ اور ہر موقع پر برہمنوں کی سیوا کرنی پڑتی تھی۔ اس کے برعکس بُدھ مت میں جیب سے کچھ دینا نہیں پڑتا تھا۔ بُدھ مت کے بھکشوؤں کو گھربار، زمین مویشی، سونا چاندی، بیوپار سب کی ممانعت تھی۔ وہ بھیک پر گذر کرتے تھے۔ بھکشو ہونے کے لئے ذات پات کی بھی قید نہ تھی بلکہ ہر ذات کا آدمی بھکشو سنگھ میں شامل ہو سکتا تھا اور بھوجن کی بھیک وہ شُودر سے بھی مانگ لیتا تھا اور برہمن سے بھی۔

برہمن اپنے اشلوک سنسکرت میں پڑھتے تھے حالانکہ یہ زبان اب اتنی پُرانی ہو چکی تھی کہ اکثر پروہت بھی اشلوکوں کے معنی نہ سمجھتے تھے چہ جائیکہ عوام۔ پھر لطف یہ ہے کہ نیچ لوگوں کو وید کے اشلوک سننے تک کی اجازت نہ تھی۔ اس کے برعکس گوتم بُدھ اور اس کے چیلے پالی زبان میں جو عوام کی زبان تھی پرچار کرتے تھے۔

بُدھ مت کی مقبولیت کے اسباب و محرکات یہی تھے۔ ابتدا میں اس نئے مذہب کو نیچی ذات والوں اور ویشوں نے اختیار کیا۔ پھر سرحدی ریاستوں کے راجاؤں کی باری آئی اور جب اشوک نے بھی بدھ مت کا پیرو ہو کر اپنے مذہب کو موریا سلطنت کے سرکاری مذہب کا رُتبہ دے دیا تو بُدھ مت کی شہرت دور دور تک پھیل گئی۔ وادیٔ سندھ سے یہ مذہب افغانستان اور وسطی ایشیا میں داخل ہوا اور پھر چین کی راہ سے جاپان اور کوریا تک

پہنچ گیا۔ اسی طرح لنکا، برما، تبت، سیام، نیپال، ملایا، تھائی لینڈ اور ویت نام کے لوگوں نے بھی بُدھ مت کو بخوشی قبول کر لیا۔ اشوک کے بھیجے ہوئے بھکشو گاؤں گاؤں پھرتے اور اہنسا کا پرچار کرتے اور لوگوں کو جانوروں کی قربانی سے منع کرتے۔ رفتہ رفتہ ان بھکشوؤں کے لئے وہار اور اسٹوپا تعمیر ہونے لگے۔ اور یہ جگہیں تعلیم اور عبادت کا مرکز بن گئیں۔ ان میں سب سے بڑا مرکز ٹیکسلا تھا۔ ٹیکسلا کی پاٹ شالائیں جو وید کے بھجنوں اور اُپ نِشدھ کے اشلوکوں سے گونجتی تھیں بُدھ مت کی درسگاہوں میں تبدیل ہو گئیں۔

وادیٔ سندھ میں بدھ مت کی مقبولیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ مشہور چینی سیاح جب ساتویں صدی عیسوی میں یہاں آیا تو فقط سندھ میں کئی سو بُدھ "سنگھرام" موجود تھے اور بھکشوؤں کی تعداد دس ہزار سے زائد تھی۔ حالانکہ اس وقت تک بُدھ مت کو زوال ہو چکا تھا اور ہندو مذہب دوبارہ حاوی ہوتا جا رہا تھا۔ موئن جو ڈرو، میر پور خاص، سہوان اور سُدرنجو دڑو میں بُدھ اِسٹوپاؤں کے آثار بتاتے ہیں کہ یہ سارا علاقہ کسی زمانے میں بدھ مت کے زیر اثر تھا۔ بدھ مت کی جاذبیت اس سے بھی پتہ چلتی ہے کہ موریا سلطنت کے زوال کے بعد جب باختر کے یونانی النسل بادشاہوں نے ٹیکسلا کو اپنا پایۂ تخت بنایا تو انہوں نے بھی بُدھ مت کو تسلیم کر لیا اور جب کُشن قوم کے راجہ ہَرش نے برِصغیر میں اپنی سلطنت قائم کی (اُس کا دارالسلطنت سیالکوٹ تھا) تو اس کو بھی بودھ مت قبول کرنا پڑا۔ آٹھویں صدی عیسوی میں جب محمد بن قاسم نے سندھ پر حملہ کیا تو اس وقت بھی یہاں کی رعایا بدھ تھی البتہ راجہ ہندو تھا۔ بدھ مت کا جو اثر یہاں کی فنّی تخلیقات پر پڑا اس سے ہم آگے چل کر بحث کریں گے۔

چوتھا باب

یونانی، ساکا اور کشن اثرات

وادیٔ سندھ کے باشندوں اور یونانیوں کے درمیان رابطے کا آغاز چھٹیں صدی قبل مسیح میں ہوا۔ کہتے ہیں کہ دارپوش نے سیاسی مصلحتوں کی بنا پر بعض یونانی قبیلوں کو سوات، دیر اور شمال مغرب کے دوسرے خطوں میں لاکر آباد کیا تھا۔ چنانچہ یونانیوں کی یہ بستیاں یہاں مدت تک قائم رہیں۔ وادیٔ سندھ کے باشندوں سے ان کے تعلقات ہمیشہ دوستانہ رہے۔ اس لئے قیاس کہتا ہے کہ مقامی باشندے نو واردوں کی زبان اور طور طریقوں سے بخوبی آگاہ ہوں گے۔ یوں بھی جب ہندوستانی سپاہی ایرانی لشکر کے ہمراہ ایتھنز کے حملے میں شریک ہوئے ہوں گے تو سُوس سے ایتھنز تک۔ ہزاروں میل کے سفر میں ان کو ہر جگہ یونانیوں ہی سے سابقہ پڑا ہوگا اور وطن واپس آکر انہوں نے یونانی تہذیب و معاشرت کی تفصیلات لوگوں سے بیان کی ہوں گی۔ خود گوتم بدھ کے اقوال سے پتہ چلتا ہے کہ بہار میں رہنے کے باوجود وہ وادیٔ سندھ کی یونانی بستیوں سے واقف تھا۔ چنانچہ وہ ایک برہمن سے مخاطب ہوکر کہتا ہے کہ "کیا تو نے نہیں سنا کہ یونا، کمبوج اور سرحدی علاقوں میں دو ہی ذاتیں ہوتی ہیں۔ ایک آریہ اور دوسری داسیو اور یہ کہ آریہ داسیو ہو سکتا ہے اور

داسیو آریہ، شاکیہ مُنی برہمن اِس کو غالباً یہ بتانا چاہتا تھا کہ چاروں ذاتوں کی تقسیم کوئی مقدس اور آفاقی نظام نہیں ہے بلکہ ذاتیں درحقیقت پیشے ہیں۔ آدمی کا پیشہ بدل جائے تو اس کی ذات بھی بدل جاتی ہے۔

چھٹی صدی قبل مسیح کو تہذیب کی تاریخ میں بڑی اہمیت حاصل ہے کیونکہ یہی وہ عہد تھا جب چین تا یونان لوہے کی تہذیب کانسے کی تہذیب پر پوری طرح غالب آئی اور اس ٹیکنیکی انقلاب کے باعث مہذب دنیا ایک نئے دور میں داخل ہوئی۔ نئے نئے پیشوں اور صنعتوں نے فروغ پایا۔ سکّوں کا رواج بڑھا۔ تجارتی سرگرمیاں تیز ہوئیں اور دُور دراز ملکوں کے درمیان رابطے قائم ہوئے۔ یہ رابطے اشیاء صَرف کے تبادلوں تک محدود نہ رہے بلکہ لوگوں کو ایک دوسرے کے افکار و عقائد و طرزِ معاشرت سے واقف ہونے کے مواقع بھی ملنے لگے۔ البتہ اس ذہنی بیداری کے سبب زندگی کا روایتی آہنگ و سکون تہ و بالا ہوگیا۔ یہ کائنات کیا ہے۔ وہ کیسے وجود میں آئی۔ کائنات اور انسان کے درمیان اور انسان اور انسان کے درمیان کس قسم کا رشتہ ہے یا ہونا چاہیئے۔ انسان کی اصل حقیقت کیا ہے اور اس کی مصیبتوں کا مداوئ کیونکر ہو سکتا ہے۔ یہ اور اسی نوعیت کے بیشمار سوالات ہر جگہ اُٹھنے لگے لیکن اب نہ دیوی دیوتاؤں کی طفل تسلّیاں انسان کو مطمئن کر سکتی تھیں نہ صدیوں پُرانے مذہبی رسوم و احکام پر کاربند ہونے سے یہ پریشانیاں دُور ہو سکتی تھیں کیونکہ زندگی کی نئی حقیقتیں نئی تشریحوں کا تقاضہ کر رہی تھیں۔ چھٹی صدی میں سماجی اصلاح کی جو تحریکیں جگہ جگہ اُٹھیں اور جو نظریات پیش کئے گئے اُن کے محرّکات یہی تھے۔ چنانچہ چین میں کنفوشیش اور لاؤتزے کی تعلیمات، برصغیر میں گوتم بدھ

مہاویرا اور گھوشال کی تعلیمات، ایران میں زرتشت کی تعلیمات، ایشیائے کوچک میں طالیس، انکسی ماندر، ہراک لائیٹس، انکسا غورث، لی سی پس اور فیثا غورث کی تعلیمات انھیں عصری تقاضوں کو پورا کرنے اور انھیں سوالوں کا تشفی بخش جواب فراہم کرنے کی مختلف کوششیں تھیں۔ یہ سب مفکر ہم عصر تھے مگر ان کی یہ ہم عصری اتفاقیہ نہ تھی بلکہ یہ ظاہر کرتی ہے کہ اُس دَور کے سبھی مہذب ملکوں کے سماجی مسائل یکساں نوعیت کے تھے۔ رُوحِ عصر ہر جگہ روایت پرستی کے خلاف بغاوت کر رہی تھی اور تحقیق و اجتہاد کی دعوت دے رہی تھی۔

ایشیائے کوچک اور ہندوستان کے فلسفیانہ خیالات میں مماثلت کا پایا جانا قدرتی ہے۔ کیونکہ ٹیکسیلا اور ایشیائے کوچک ہنحامنشی سلطنت کے دو بازو تھے۔ اور دونوں کے درمیان گہرے روابط تھے۔ یہ بتانا کہ کون کس کے خرمنِ فکر کا خوشہ چیں ہے نہایت مشکل ہے۔ البتہ قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ ابتدا میں خیالات کا بہاؤ ٹیکسلا سے یونان کی جانب تھا۔ مثلاً طالیس، فیثا غورث، دیمقراطیس اور افلاطون کے بارے میں خود یونانی مؤرخوں کا کہنا ہے کہ ان فلسفیوں نے وادیٔ سندھ کا سفر کیا تھا اور یہاں کے فلسفیوں سے ملے تھے۔ سفر کی یہ داستانیں فرضی سہی لیکن ان سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ یونان کے علمی حلقوں میں ہندوستان کے فلسفیانہ خیالات کو بڑی قدر کی نگاہوں سے دیکھا جاتا تھا۔ پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ حکمائے یونان کے بعض نظریے حکمائے ہند کے نظریات کے صدیوں بعد وجود میں آئے۔ یہی سبب ہے کہ جارج ووڈ کاک کو بھی کہ یونانیوں کا سخت ثنا خواں ہے یہ اعتراف کرنا پڑا ہے کہ وہ دیمقراطیس نے اپنا ایمٹی نظریۂ کائنات ہندوستانی فلسفیوں کے

ایٹمی نظریوں سے ایک صدی بعد پیش کیا۔ لہٰذا اس امکان کو ہرگز نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ اس نے یہ تصوّر اُن ہندوستانیوں سے حاصل کیا جن سے وہ ایران میں ملا تھا" (ص۱۵۱)۔

فیثا غورث کے طرزِ زندگی اور تعلیمات پر ہندوستان کا رنگ اتنا گہرا ہے کہ لامحالہ یہ یقین کرنا پڑتا ہے کہ اس نے یہاں کے فلسفیوں سے بڑے پیمانے پر کسبِ فیض کیا تھا۔ مثلاً فیثا غورث نے کروٹن (اٹلی) کے مقام پر اپنے مُریدوں کی ایک برادری قائم کی تھی جس کے ضابطے وہی تھے جو گوتم بُدھ کی سنگھت کے تھے۔ برادری کے افراد کو مال و دولت کی اجازت نہیں تھی اور نہ اُن کی کوئی ذاتی ملکیت ہوتی تھی۔ اسی طرح اُن کو جیو ہتّیا کرنے اور گوشت کھانے کی بھی سخت ممانعت تھی۔ فیثا غورث آواگون کا بھی قائل تھا اور کہتا تھا کہ روح کبھی نہیں مرتی بلکہ نئے نئے قالب اختیار کرتی رہتی ہے۔ چنانچہ مشہور ہے کہ ایک دن وہ کسی سڑک سے گذر رہا تھا کہ ایک کتّا بھونکنے لگا۔ کُتّے کی آواز سُن کر فیثا غورث رُک گیا اور شاگردوں سے بولا کہ یہ آواز میرے فلاں دوست کی ہے جو کتّے کے جُون میں دوبارہ پیدا ہوا ہے۔ فیثا غورث کے نزدیک تمام جاندار چیزیں بار بار وجود میں آتی اور فنا ہوتی رہتی ہیں۔ لہٰذا انسان کا فرض ہے کہ اُن سے نیکی اور محبّت کا سلوک کرے۔ فیثا غورث کائنات کی تشریح ہندسوں ہی سے کرتا ہے۔ یہ بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ ہندوستانی علوم سے بہت متاثر تھا۔

افلاطون نے اپنے مکالمات میں ہندوستانی فلسفے کی طرف بھولے سے بھی اشارہ نہیں کیا ہے۔ لیکن اس کی بعض تحریروں میں بھی ہندوستانی عقائد کی صاف

جھلک ملتی ہے۔ مثلاً فیثا غورث کی مانند وہ بھی کرما (تقدیر) اور آواگون کا قائل ہے۔ چنانچہ ری پبلک کے آخری باب میں اِرکو جسم سے مبرا روحیں نظر آتی ہیں اور تقدیر کی بیٹی لاکیکس ان روحوں کو نئے نئے جون عطا کرتی ہے۔ آرفیس ہنس کا قالب اختیار کرتا ہے۔ بھرسائی ٹس کو بن مانس کا جون ملتا ہے اور ایگ مم نان کو شاہین کا۔ اسی طرح بعض جانوروں کو انسان کا روپ ملا۔ اور بعضوں کو دوسرے جانوروں کا۔ بدکردار جانوروں کو جنگلی جانوروں کا روپ دیا گیا اور نیک جانوروں کو پالتو جانوروں کا۔" اس سے قطع نظر ری پبلک کا پورا ڈھانچہ ہندوستان کی ذات پات زدہ سماج کا چربہ ہے۔ چنانچہ افلاطون نے اپنی مثالی جمہوریت کے لئے جو تین طبقے تجویز کئے ہیں ان کی نوعیت برہمن، چھتری اور ویش سے مختلف نہیں ہے۔

جب چندر گپت موریہ نے سکندر کے جانشین سلوکس کو دریائے سندھ کے کنارے شکست دی اور اس کی بیٹی کو بیاہ کر پاٹلی پتر لے گیا (۳۱۰ ق۔م) تو ہندوستانیوں اور یونانیوں کے تعلقات اور گہرے ہوگئے۔ (بعض مورخین کا خیال ہے کہ اشوک کا باپ بندوسار اسی یونانی شہزادی کے بطن سے تھا) اس زمانے میں یونانی وادیٔ سندھ کے علاوہ کاٹھیاواڑ میں بھی آباد تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جو سکندر کے ساتھ سندھ آئے تھے اور جب سندھ میں یونانی حکام کے خلاف بغاوت پھیلی تو کاٹھیاواڑ میں پناہ گزین ہوگئے تھے۔ جوناگڈھ کو جو اصل میں یوناگڑھ تھا انھیں نے بسایا تھا۔ اشوک کے عہد میں شمال مغربی علاقوں کے بہت سے یونانیوں نے بدھ مذہب قبول کر لیا تھا۔ چنانچہ مشہور بھکشو

دھرم راجیکا جس سے ٹیکسیلا کا ایک اسٹوپا منسوب ہے یونانی تھا۔ اشوک نے اسی کو یونانی نوآبادیوں میں تبلیغ کے لئے بھیجا تھا۔

اشوک کے بعد جب موریہ سلطنت پر زوال آیا تو باختر (شمالی افغانستان) کے یونانی نژاد بادشاہوں نے وادیٔ سندھ پر قبضہ کرلیا۔ اُن کی راجدھانی پہلے ٹیکسیلا اور پھر سیالکوٹ (سکالا) تھی۔ ان فرماں رواؤں نے باختر سے اپنا رشتہ توڑلیا اور سلاطینِ مغلیہ کی طرح یہیں کے ہو رہے۔ یونانی بادشاہوں میں سب سے مشہور مِناندر (۱۸۰۔۱۳۰ ق م) ہے جس کی سلطنت جنوب میں دریائے نربدا اور مشرق میں متھرا تک پھیلی ہوئی تھی۔ مناندر نے پٹنہ کو بھی تسخیر کیا تھا مگر وہاں سے واپس آکر اشوک کی مانند جنگ وجدل سے تائب ہوگیا تھا اور بدھ مت اختیار کرلیا تھا۔ آخری عمر میں اس نے راج پاٹ سے بھی کنارہ کشی کرلی اور بھکشو بن گیا۔

مِناندر بڑا روشن خیال اور وسیع مشرب فرماں روا تھا۔ چنانچہ اس کی سلطنت میں مذہب کی پوری پوری آزادی تھی۔ بادشاہ کے دربار میں بدھ، جین اور ہندو پنڈتوں کے درمیان بحث مباحثے ہوتے رہتے تھے۔ بُدھ مت کے سنتوں میں مناندر کا مرتبہ بہت اُونچا ہے۔ اُس کے گورو ناگا سین نے مناندر کے جو مکالمات اور اقوال "مِلندا پنھا" کے نام سے مرتّب کئے تھے۔ وہ لنکا، برما اور تھائی لینڈ میں آج تک گوتم بدھ کے اقوال کے بعد سب سے مقدّس صحیفہ سمجھے جاتے ہیں۔

یونانیوں کے اقتدار کا سورج پہلی صدی قبل مسیح (۸۰ ق م) میں

ہمیشہ کے لئے ڈوب گیا۔ اور وادی سندھ ایک بار پھر وسطی ایشیا سے آنے والی خانہ بدوش قوموں کی جولانگاہ بن گئی۔ یونانیوں نے قریب قریب سو سال تک یہاں حکومت کی تھی لیکن وہ صحیح معنی میں یونانی نہ تھے کیونکہ باختر کی سکونت کے دوران ہی میں ان پر ایرانی تہذیب کا رنگ چڑھ چکا تھا اور یونان سے ان کا تعلق برائے نام رہ گیا تھا۔ ٹیکسیلا کے یونانی بادشاہوں نے تو یونان کی شکل بھی نہ دیکھی تھی۔ اور نہ وہ یونان کے فکری رجحانات سے آگاہ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ٹیکسیلا کے بھکشوؤں اور پنڈتوں کے خیالات پر یونانی دانش وحکمت کا اثر بہت کم ہوا البتہ ہندوستانیوں نے یونانیوں سے وہ علوم ضرور سیکھے جن کا تعلق روزمرہ کی زندگی سے تھا۔ مثلاً جوتش۔ چنانچہ گرگی سمھیتا میں لکھا ہے کہ "یونانی نرے وحشی لوگ ہیں البتہ علم نجوم انھیں کی ایجاد ہے۔ لہٰذا ہمیں ان کا احترام رشیوں کی مانند کرنا چاہیئے۔" (منقول از ووڈ کاک ۱۵۵) حالانکہ یہ علم یونانیوں نے اہلِ بابل سے سیکھا تھا۔ جوتش کے علاوہ ہندوستانیوں نے یونانیوں سے جنتری، سات دن کا ہفتہ اور راس منڈل کے بارہ برج بنانے کا علم بھی حاصل کیا۔ اسی طرح سنگتراشی اور سکہ سازی کا ہنر بھی یونانیوں ہی کی دین ہے۔

کہتے ہیں کہ یہاں کے ارباب دانش ہومر کی شاعری سے واقف تھے اور انہوں نے اس کی مشہور رزمیہ تصنیف ایلیڈ کا ترجمہ مقامی زبانوں میں کیا تھا البتہ یہ ترجمے اب ناپید ہیں۔ ٹیکسیلا اور سیالکوٹ میں ناٹک منڈلیاں قائم تھیں جن میں یونانی ڈرامے کھیلے جاتے تھے۔ اسٹیج پر پردے کا رواج اسی دور کی یادگار ہے۔ سنسکرت میں پردے کا فنی نام "یوانیکا" اس حقیقت کا غماز ہے کہ سنسکرت

ناٹک نے یونانیوں سے بہت کچھ سیکھا تھا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ سنسکرت ناٹکوں میں راجاؤں کا محافظ دستہ ہمیشہ یونانی عورتوں پر مشتمل ہوتا تھا۔ ہمارے راجا اپنی رعایا سے غالباً اتنے خوفزدہ رہتے تھے کہ وہ مقامی سپاہیوں پر بھروسہ کرنے کے بجائے اپنی حفاظت کے لئے غیر ملکی عورتوں کو ملازم رکھتے تھے۔ یہی حال سلاطین ترکی کا تھا جو بلقان کے دور دراز علاقوں سے کمسن لڑکوں کو غلام بنا کر لاتے اور جب لڑکے تربیت پاکر جوان ہو جاتے تو اُن کو "جاں نثاروں" میں شامل کر لیتے تھے۔ یہی "جاں نثار" بعد میں سلطنت کے زوال کا سبب بنے۔

یونانی تسلط کے باعث یوں تو وادیٔ سندھ کے عام باشندوں کے رہن سہن میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ سو سال کی طویل مدت میں ہزاروں یونانی سپاہیوں اور دوسرے وابستگان سلطنت نے مقامی گھرانوں میں شادیاں کی ہوں گی اور بابر اور ہمایوں کے ہمراہ آنے والے ترکوں اور ایرانیوں کی مانند مقامی باشندوں میں گھُل مِل گئے ہوں گے۔ چنانچہ پنجاب اور سرحد میں آج بھی آپ کو ایسے افراد جا بجا ملیں گے جن پر یونانی ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔ وہی یونانیوں کے سے ترشے ہوئے نقوش، وہی نیلی نیلی آنکھیں، وہی سنہرے بال اور وہی شہابی رنگ۔ نہ جانے کتنی رگوں میں آج بھی یونانی خون دوڑ رہا ہے۔ قومیں فنا ہو جاتی ہیں لیکن ان کی تہذیب کے نقوش آنے والی نسلوں کے چہرے پر دَمکتے رہتے ہیں۔

وادیٔ سندھ کی قومی تشکیل (یہاں قوم سے مراد ذات ہے مثلاً جاٹ، گوجر، کاکڑ وغیرہ) اور تہذیبی تعمیر میں ساکاؤں، پارتھیوں اور کُشنوں نے

بڑا تاریخی کردار ادا کیا ہے۔ چنانچہ مقامی باشندوں کے رہن سہن، رسم ورواج اور لباس وخوراک پر نووارد قوموں کی چھاپ بہت نمایاں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وادی سندھ کی تہذیب کا مزاج وادی گنگ وجمن کی برہمنی تہذیب سے رفتہ رفتہ مختلف ہوتا گیا۔ اور بالاخر نوبت یہاں تک پہنچی کہ دھرم شاستر نے وادی سندھ کو آریہ ورت سے ہی خارج کر دیا۔ سندھو دیس ملیچھوں اور پاپیوں کا دیس قرار پایا۔ حالانکہ ویدیں اسی خطۂ زمین کی ثنا وصفت میں زمین آسمان کے قلابے ملا دئے گئے تھے۔

پروفیسر بُدھ پرکاش نے لسانی اور دستاویزی شہادتوں سے ثابت کیا ہے کہ ساکا قبیلے یہاں پہلے پہل آٹھویں نویں صدی قبل مسیح میں آئے تھے۔ وہ یوں تو آریوں ہی کی مشرقی شاخ سے تعلق رکھتے تھے مگر ان کی تہذیب ویدک آریوں سے الگ تھی۔ مثلاً اُن میں نسب کا سلسلہ ماں کی طرف سے چلتا تھا۔ اور ان کی عورتیں ایک وقت میں کئی مردوں سے شادی کر سکتی تھیں۔ یہاں آباد ہونے کے بعد بھی انہوں نے نہ چھوت چھات اور ذات پات کی تمیز کو قبول کیا اور نہ برہمنوں کی روحانی قیادت تسلیم کی۔ حتیٰ کہ اُن کے راجا جو تُخارا (ٹھاکر) کہلاتے تھے (سرحد میں توخی قبیلہ ابھی تک موجود ہے) مذہبی رسوم خود ادا کرتے تھے۔ ویدک آریوں کے برعکس یہ لوگ لسن پیاز (لسن چینی زبان کے لفظ ہُوسوان سے مشتق ہے) کھاتے تھے اور بھیڑ بکری کے علاوہ سؤر، گائے، اونٹ اور گدھے کا گوشت بھی بلا تکلف استعمال کرتے تھے۔ شراب نوشی اُن کا محبوب مشغلہ تھا۔ اور ان کی بعض مذہبی رسمیں ایسی تھیں جن میں عورتیں اور مرد یکجا ہو کر شراب پیتے تھے۔ ناچتے گاتے تھے اور جنسی صحبتوں سے لطف اندوز ہوتے تھے۔ آریہ ورت کے اونچی ذات کے لوگ ساکاؤں کے اس طرزِ معاشرت کو

بڑی حقارت سے دیکھتے تھے۔ چنانچہ مہابھارت میں کوروؤں کا ہیرو ساکاؤں پر طنز کرتے ہوئے کہتا ہے کہ

"واہیکا دیس میں آدمی برہمن پیدا ہوتا ہے پھر چھتری بن جاتا ہے۔ ویش شودر ہوجاتا ہے اور پھر نائی اور نائی ترقی کرکے برہمن بن جاتا ہے اور پھر برہمن کے بعد داس"

کرن کے اس اعتراض سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وادی سندھ میں برہمن، چھتری، ویش اور شودر آبائی ذاتیں نہیں تھیں کہ ان میں کوئی تبدیلی نہ ہوسکے بلکہ پیشے تھے جن کو انسان جب چاہتا بدل سکتا تھا۔

پروفیسر بدھ پرکاش کا دعویٰ ہے کہ مہابھارت درحصل ساکاؤں اور آریاؤں کے درمیان اقتدار کی جنگ کی داستان ہے۔ اُن کی تحقیق کے مطابق پانڈو سگے بھائی نہ تھے۔ اور نہ کوروؤں سے ان کی کوئی قرابت تھی بلکہ یدھشٹر، ارجن، بھیم نکل، سہدیو ساکا قبیلے تھے جنہوں نے کوروؤں اور پنچالوں کی جنگ میں پنچالوں کا ساتھ دیا تھا اور لڑائی جیتنے کے بعد ٹیکسیلا میں راج کرنے لگے تھے۔ پروفیسر پرکاش

ؔ ساکا قبیلے چونکہ بلخ (باختر) سے آئے تھے اس لئے آریہ ان کو بالؔ ہیکا کہتے تھے۔ ہماری بھٹّر، بھلوانا اور بھلّا قوموں کی اصل یہی ہے۔ بال ہیکا کا تلفظ بدلتے بدلتے واہیکا ہوگیا۔ اور آریہ ورت کے رہنے والے پوری وادیٔ سندھ کو واہیکا دیس سے تعبیر کرنے لگے۔ کھیتی باڑی کرنے والوں کو پنجابی زبان میں آج بھی واہی کہتے ہیں۔ دھرم شاستر کی رُو سے واہیکا دیس کا سفر ممنوع تھا۔ البتہ سفر اگرنا گزیر ہوتا تو واپس آکر کفارہ ادا کرنا پڑتا تھا۔

کے دعوی کو اس تاریخی واقعے سے بھی تقویت ملتی ہے کہ کوروں کو ہرا کر پانڈو اندر پرتھ یا ہستنا پور کی گدی پر نہیں بیٹھے (حالانکہ کہانی کے مطابق یہ اُن کا حق تھا) بلکہ ٹیکسلا واپس آگئے۔

ساکاؤں نے وادیٔ سندھ میں نئے نئے میوے، پھل اور سبزیاں رائج کیں۔ مثلاً پھلوں میں پستہ، بادام، اخروٹ، انار، انجیر، تربوز، آڑو اور ناشپاتی اور سبزیوں میں لسن، پیاز، گاجر، دھنیا، اور زیرا۔ اور ہینگ اور مازو۔ اسی طرح لباس میں کرتا اور سُتھنا اور گھوڑوں کے ساز میں نعل و رکاب کا استعمال بھی مقامی باشندوں کو ساکاؤں ہی نے سکھایا۔

ساکاؤں کی دوسری یلغار پہلی صدی قبل مسیح میں ہوئی۔ یہ لوگ تین قبیلوں میں بٹے ہوئے تھے۔ داہا، ساکا راؤکا اور مُسّاگیتائی۔ داہا قبیلے کے لوگ پنجاب میں آج بھی موجود ہیں۔ ان تینوں قبیلوں کے مشترکہ سردار کا نام موگا تھا۔ چنانچہ اس کی نسل کے لوگ پنجاب میں اب بھی موگا کہلاتے ہیں۔ ساکاؤں نے یونانیوں کو شکست دے کر گندھارا پر قبضہ کر لیا اور رفتہ رفتہ اُن کی سلطنت پنجاب سندھ سے متھرا تک پھیل گئی۔ (۹۰ ق م - ۲۵ء) ساکاؤں نے یونانیوں کے طرزِ حکومت میں کوئی تبدیلی نہیں کی۔ بلکہ خود بھی یونانی تہذیب کے سانچے میں ڈھل گئے۔ سرکاری زبان بھی بدستور یونانی ہی رہی۔ ساکاؤں کی نمایاں خصوصیت اُن کی مذہبی رواداری تھی۔ ان کا اپنا جھکاؤ گو بدھ مت کی طرف تھا اور وہ اس مذہب کی حوصلہ افزائی بھی کرتے تھے مگر دوسرے مذہبوں کے ساتھ بھی ان کا برتاؤ بڑی رواداری اور نرمی کا تھا۔

ساکاؤں کو ٹیکسلا میں راج کرتے ابھی مشکل سے سو سال گذرے تھے کہ

پارتھیوں کا ریلا آیا اور ساکاؤں کے اقتدار کو بہا لے گیا۔ (۲۵ء) پارتھی ایرانی نژاد
نہایت مہذب لوگ تھے۔ چنانچہ گندھارا آرٹ کی ابتدا در اصل انھیں کے عہد میں ہوئی۔
پارتھیوں نے اس علاقے پر گو بہت تھوڑے عرصے تک (۵۳ سال) حکومت کی لیکن
سرکپ (ٹیکسلا) کی کھدائی میں سونے کے زیور، چاندی اور کانسے کے برتن، گھریلو
استعمال کی چیزیں، آلات، اوزار اور اسلحے جو پارتھین دور کی یادگار ہیں فنی اعتبار
سے نہایت اعلیٰ قسم کے ہیں اور تعداد میں بھی بہت زیادہ ہیں۔ البتہ ان کی تہذیب
بھی یونانی رنگ میں ڈوبی ہوئی تھی۔ ان کا سب سے نامور بادشاہ گوندافر نامی تھا۔
اس نے ۴۵ء میں وفات پائی مگر اس کے جانشینوں میں اتنی صلاحیت نہ تھی کہ
پارتھیوں کی وسیع سلطنت کے لنگر کو سنبھال سکیں۔ لہٰذا سلطنت کا شیرازہ بکھرنے
لگا۔ تب کُشن قوم نے سر اٹھایا اور پارتھیوں کو شکست دے کر وادیٔ سندھ
پر قابض ہو گئی (۷۸ء)۔

کُشن قوم چینی نژاد تھی لیکن ۱۷۰ ق۔م کے لگ بھگ نقل مکانی کر کے آمو
اور ہر دریا کی وادیوں میں آباد ہو گئی تھی۔ کُشنوں نے وہاں سے بڑھ کر پہلے
باختر کو تسخیر کیا پھر دریائے کابل کی وادی اور آخر کار گندھارا میں آ دھمکے مگر
انھوں نے ٹیکسلا کے بجائے پشاور کو راجدھانی بنایا تاکہ مغرب میں آمو دریا اور مشرق
میں جمنا ندی کے علاقوں پر مساوی نظر رکھی جا سکے۔ کُشنوں نے گندھارا اور وادیٔ
سندھ پر تقریباً دو سو سال تک حکومت کی۔ سلطنت کا مرکز چونکہ گندھارا کا
علاقہ تھا اس لئے گندھارا کو ترقی کے خوب مواقع ملے۔ گندھارا آرٹ اسی
مادی اور تہذیبی ترقی کا زندہ ثبوت ہے۔

کُشنوں کا سب سے مشہور فرماں روا کنِشک (۱۰۰ء) علم وفن کا بڑا دلدادہ تھا۔ اُس کے دربار میں گیانیوں، رِشیوں اور گُنیوں کا جمگھٹا لگا رہتا تھا۔ مشہور شاعر اَشوگھوش اسی کا راج کوی تھا۔ جس کو وہ پٹنہ کی مہم سے اپنے ہمراہ لایا تھا۔ پارشوا واسومترا، چارک، نگرجن، سنگھ راکشا اور ماتھراجیسے عالم فاضل بھی کنِشک کے دربار سے وابستہ تھے۔ کنِشک بُدھ مت کا زبردست حامی اور مبلغ تھا لیکن دوسرے مذاہب کے ساتھ بھی وہ بڑا منصفانہ سلوک کرتا تھا۔ شاید سیاسی مصلحتوں کا تقاضا یہی تھا کیونکہ اُس کی سلطنت کے ایک حصّے میں اگر زرتشتوں کا غلبہ تھا تو دوسرے حصّہ میں بُدھوں کا۔ اور تیسرے حصّے میں ہندوؤں کا۔ لہٰذا اس کے سکّوں پر کہیں یونانی مذہب کی علامتیں نقش ہیں، کہیں زرتشتی مذہب کی اور کہیں ہندو مذہب کی۔ البتہ ریاست کا سرکاری مذہب بُدھ تھا۔ اس لئے گوتم بدھ کی شبیہیں زیادہ سکّوں پر ملتی ہیں۔ گوتم بدھ کی سب سے پُرانی شبیہیں بھی ہیں۔

گندھارا آرٹ: جس چیز کو آج کل گندھارا آرٹ کا نام دیا جاتا ہے وہ دراصل آرین، یونانی، ساکا، پارتھی اور کُشن تہذیبوں کا نچوڑ ہے۔ گندھارا آرٹ کو ہماری تہذیب میں بہت اہم مقام حاصل ہے۔ اس لئے کہ عربوں کی آمد سے پیشتر کی تہذیب کا سب سے حسین مرقع گندھارا آرٹ ہی ہے۔ گندھارا آرٹ کا مرکز یوں تو ٹیکسیلا تھا لیکن اس کی جڑیں پشاور، مردان، سوات، افغانستان حتیٰ کہ وسطی ایشیا تک پھیلی ہوئی تھیں۔ (میں نے سوویت ترکمانیہ کے تاریخی شہر مَرو کے مضافات میں سلطان سنجر کے مقبرے کے قریب ایک بودھ اسٹوپا کے آثار دیکھے ہیں۔ اُن دنوں اس کی کُھدائی ہو رہی تھی۔) ٹیکسیلا، پشاور اور

سیہ وشریف کے عجائب گھر گندھارا آرٹ کے شاہکاروں سے بھرے ہوئے ہیں۔

ٹیکسیلا کی بستی جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں مہابھارت سے بھی قدیم ہے لیکن آبادی کے جو آثار اب تک دریافت ہوئے ہیں وہ ہخامنشی اور موریہ دور سے پُرانے نہیں ہیں۔ موریوں کے عہد تک جس بستی کو ٹیکسیلا کہتے تھے اس کے کھنڈر عجائب گھر اور ریلوے اسٹیشن کے درمیانی رقبے میں بھیر کے مقام پر ملے ہیں۔ بھیر کی کھدائی میں موئن جو دڑو، ہڑپہ کی مانند عمارتوں کے کھنڈر تو نہیں ملے البتہ سب سے نچلی تہہ میں نیو کے نشانوں سے پتہ چلتا ہے کہ بعض مکانات خوش حال لوگوں کے تھے اور بعض غریبوں کے اور دونوں طبقے الگ الگ حصّوں میں رہتے تھے۔ البتہ ہر گھر میں پچیس تیس فیٹ گہرا ایک چبچہ ہوتا تھا جس میں غلاظت پھینک دی جاتی تھی۔ یہ ایسی خصوصیت ہے جو ٹیکسیلا کی بعد کی بستیوں میں نہیں ملتی اور نہ موئن جو دڑو، ہڑپہ یا مصر و عراق کے قدیم شہروں میں دیکھنے میں آتی ہے۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ شہر میں بھنگیوں یا اچھوتوں کا کوئی طبقہ نہ تھا جس سے غلاظت کی صفائی کا کام لیا جاتا۔ البتہ شہر میں کنواں ایک بھی نہ تھا بلکہ لوگ قریب کے نالوں سے پانی بھر لاتے تھے۔ بستی میں ایک بہت بڑا کمرہ (ہال) تھا جس کی چھت ستونوں پر کھڑی تھی۔ اس جگہ سے مٹی کی بہت سی اُبھرواں مورتیاں ملی ہیں۔ ہر اُبھرواں تختی پر ایک عورت اور مرد ہاتھ میں ہاتھ دئے کھڑے ہیں۔ شاید یہ ہندوؤں کی عبادت گاہ رہی ہو۔ اگر یہ قیاس درست ہے تو پھر تاریخ میں ہندوؤں کا سب سے پُرانا مندر یہی قرار پائے گا۔

دوسری اور تیسری تہیں سکندر اور موریہ عہد کی ہیں۔ اُس وقت تک لوہے کا استعمال بہت عام ہو چکا تھا۔ چنانچہ گھریلو استعمال کے برتن کھیتی باڑی کے آلات و اوزار اور اسلحے سب لوہے کے بنے ملے ہیں۔ ان کے علاوہ چڑھاوے کی بکثرت ایسی تختیاں نکلی ہیں جن میں عورت مرد ساتھ کھڑے ہیں۔ باختر سے تجارت کے آثار بھی ملے ہیں۔ چوتھی یعنی سب سے بالائی سطح پر چاندی کے ۱۶۶ ٹھپہ دار سکّے اور یونانی طلائی سکّے، چاندی سونے کے زیور، ایک یونانی بادیہ اور سکندرِ اعظم کے سر کی مورت ملی ہے۔

ٹیکسیلا کی دوسری بستی سرکپ کہلاتی ہے۔ اس کو دوسری صدی قبل مسیح میں یونانیوں نے آباد کیا تھا۔ یہ شہر تقریباً تین صدی تک یونانیوں، ساکاؤں، پارتھیوں، اور ابتدائی کُشنوں کی راجدھانی رہا۔ سرکپ کی وجہ تسمیہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ سیالکوٹ کے راجہ سالی وان کا بیٹا رِسالو ایک دن شہر کے باہر ہوا خوری کر رہا تھا۔ ٹہلتے ٹہلتے وہ ایک جھونپڑی کے سامنے سے گُذرا تو کیا دیکھتا ہے کہ ایک بڑھیا چولھے کے پاس بیٹھی گاہ ہنستی گاتی ہے اور گاہ رونے لگتی ہے۔ رِسالو کو بڑھیا کی اس حرکت پر بڑی حیرت ہوئی اور وہ بڑھیا کے پاس جاکر پُوچھنے لگا کہ مائی کیا بات ہے جو تو کبھی گاتی اور ہنستی ہے اور کبھی رونے لگتی ہے۔ بڑھیا نے کہا کہ یہاں آدم خور راکششوں کا ایک گھرانا رہتا ہے۔ وہ سات بھائی بہن ہیں۔ بھائیوں کے نام سرکپ، سرسکھ اور اَمبہ ہیں اور بہنوں کے نام کاپی، کالپی، منڈا اور منڈیپی ہیں۔ ہم کو ہر سال ایک جان اُن کو بھینٹ دینا پڑتی ہے۔ میں ہنستی اور گاتی اس لئے

ہوں کہ آج میرے بیٹے کا بیاہ ہے اور روتی اس لیئے ہوں کہ کل راکشش اُسے کھا جائیں گے۔ رِسالو نے بڑھیا کو دلاسا دیا اور جب دوسرے دن راکشش اُس کے بیٹے کو کھانے آئے تو رِسالو نے ان کو قتل کر دیا۔

عجیب بات ہے کہ یونانیوں نے وادیٔ سندھ میں دو ڈھائی سو برس تک حکومت کی لیکن اُن کے عہد کی ایک تحریر بھی اب تک دریافت نہیں ہوئی ہے۔ بھیڑا اور سِرکپ کی کھدائی سے سینکڑوں یونانی سکّے، زیورات، آلات واوزار، عمارتوں کے کھنڈر سب کچھ برآمد ہوا لیکن کوئی نوشتہ آج تک نہ ملا اور نہ آئندہ ملنے کی اُمید ہے۔ انہوں نے سِرکپ کا نیا شہر یونانی شہروں کے نمونے پر بنایا تھا۔ لیکن بھیڑ کی مانند کنواں اس شہر میں بھی نہ تھا۔ ساکاؤں کے عہد کی عمارتوں میں ایک تو شاہی محل قابلِ ذکر ہے اور دوسرے دو مُنہ والے شاہین کی عبادت گاہ۔ برّصغیر میں شاہی محل کے سب سے پُرانے آثار سِرکپ ہی کے ہیں۔ البتہ محل کی دیواریں بالکل سپاٹ ہیں۔ اُن پر کوئی نقش ونگار نہیں ہے۔ اور وہ ساخت میں عراق کے اشوری محلوں سے مشابہ ہیں۔

دو مُنھا شاہین یوں تو بابل، ایشیار کوچک اور اسپارٹا میں بھی شاہی اقتدار کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ لیکن بعد میں یہ علامت ساکاؤں سے مخصوص ہو گئی۔ چنانچہ انقلابِ روس سے پہلے تک زارِ روس کا شاہی نشان رہی اور جرمنی میں یہ علامت دوسری جنگ عظیم تک رائج رہی۔ سِرکپ کی کھدائی میں ایک سونار کے گھر سے سکّے ڈھالنے کے مٹی کے ۲۸ سانچے ملے ہیں۔ ان میں آٹھ صحیح سالم اور بیس ٹوٹے ہوئے ہیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ جعلی سکّے اس زمانے میں بھی ڈھالے

جاتے تھے۔ آٹھ سالم سانچوں کی موجودگی سے ظاہر ہوتا ہے کہ جعل ساز سونار قانون کی گرفت میں کبھی نہیں آیا۔ سرکپ میں سنگ مرمر کا ایک ستون ملا ہے جس میں آرامی زبان میں لکھا ہوا ہے کہ یہ ستون ٹیکسیلا کے صوبے دار اور پاٹلی پتر کے ولی عہد اشوک کے زمانے میں سرکاری افسر رامودت کے اعزاز میں نصب کیا جا رہا ہے (سرکپ اس زمانے میں غالباً بھیر کی مضافاتی بستی تھا) اس آرامی نوشتے سے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے کہ خروشتی رسم الخط آرامی ہی سے ماخوذ ہے۔

سرکپ اور اس کے مضافات کی کھدائی میں سونے چاندی کے نہایت خوبصورت زیور اور سنگار کے سامان ملے ہیں۔ ان کے علاوہ بڑھیئوں، لوہاروں، سناروں اور جراحوں کے اوزار، پتھر کے اوزان، کھیتی باڑی اور باغبانی کے آلات، بچوں کے کھلونے، اسلحے، مورتیاں اور ابھرواں چونہ کاری کی شبیہیں، گنڈے تعویذ اور مالائیں، مہریں، سانچے اور دھات کے ٹھپے بڑی تعداد میں برآمد ہوئے ہیں۔ ان چیزوں کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ سونے چاندی کے زیور اور ظروف تو یونانی طرز کے ہیں البتہ لوہے، پتھر اور مٹی کے سامانوں کی طرز خالص مقامی ہے۔ اس تفریق سے پتہ چلتا ہے کہ یونانیوں اور ساکاؤں کے عہد میں ملک کے بالائی طبقے پر تو یونانی تہذیب کی چھاپ تھی لیکن عام ہنرمند بدستور پرانی ڈگر پر چلتے رہتے تھے۔

سرکپ سے ملی ہوئی جانڈیال کے مقام پر یونانی عہد کی ایک یادگار عمارت ایسی ہے جس کی نظیر پورے برصغیر میں نہیں ملتی ــ یہ ایک عبادت گاہ ہے جو یونان کے خالص کلاسیکی انداز میں بنائی گئی تھی اور

ایتھنز کی مشہور عبادت گاہ — پارتھینان — کا ہُوبہُو چربہ ہے۔ اس جگہ سے بدھ مت سے متعلق کوئی شے برآمد نہیں ہوئی ہے۔ البتہ عمارت میں ایک مینار ضرور تھا اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ یونانیوں نے جو باختر سے آئے تھے اپنی زردشتی رعایا کی تالیف قلب کی خاطر یہ آتشکدہ معہ مینارِ خاموش تعمیر کیا تھا۔

اشوک اعظم سے کنشک تک وادیٔ سندھ کی تہذیب نے بدھ مت کے سائے میں فروغ پایا تھا چنانچہ اس دور کی فنی تخلیقات کی محرک بھی وہ گہری عقیدت تھی جو ہر طبقے کے لوگوں کو گوتم بدھ کی ذات اور تعلیمات سے تھی۔ گوتم بدھ کے زمانے میں تو بدھ مذہب کا اثر مظلوم اور مفلس طبقوں تک محدود رہا۔ بھکشو بھی عوام کی سی سادہ زندگی گزارتے تھے۔ اُن کا نہ گھر بار ہوتا تھا نہ کوئی اثاثہ۔ وہ گاؤں گاؤں تبلیغ کرتے پھرتے، بھیک سے پیٹ بھرتے اور رات ہوتی تو کسی باغ میں درخت کے نیچے سو رہتے۔ لیکن دھیرے دھیرے جب بودھ مت کی رسائی راج درباروں تک ہونے لگی اور بالآخر اشوک نے بھی اسے قبول کرلیا تو بدھ مت میں امیری کی شان جھلکنے لگی۔ اشوک نے اپنی سلطنت میں آٹھ مقامات پر اسٹوپا بنوائے اور ہر اسٹوپا میں گوتم بدھ کے تھوڑے تھوڑے تبرکات محفوظ کر دئے۔ ٹیکسلا کا اسٹوپا (دھرم راجیکا) ان میں سب سے بڑا تھا۔ شاہی اسٹوپاؤں کی دیکھ بھال کے لئے بھکشو مقرر ہوئے۔ ان کے رہنے کے لئے وہار بنائے گئے اور آس پاس کی زمین ان کے مصارف کے لئے وقف کر دی گئی۔ تب یاتریوں کی آمدورفت شروع ہوئی۔ ساکیہ مُنی کی پیدائش سے نروان تک کی سچی جھوٹی داستانیں لکھی جانے لگیں۔ طرح طرح کی رسموں نے رواج

پایا۔ بھکشوؤں نے جاترا کے ضابطے اور رسموں کی ادائیگی کے قاعدے وضع کیے۔ اب وہ جاتریوں کی پرارتھنا مہاتما بدھ کے حضور میں پہنچانے کا واحد وسیلہ تھے۔ گوتم اور اس کے چیلوں کی مورتیاں بننے لگیں۔ منّت کے چڑھاووں اور نذرانوں کے انبار لگنے لگے۔ اور جس طرح آج کل زیارت گاہوں کے اردگرد مناسک و رسوم سے متعلق اشیار کی دکانیں لگتی ہیں اسی طرح اسٹوپاؤں کے چاروں طرف صنم تراشوں، زرگروں، کمھاروں، ساہوکاروں، گنڈے، تعویذ، مالا اور پھول بیچنے والوں کے بھی بازار کھل گئے۔

وِہار ابتدا میں کھلے کھلے حجرے ہوتے تھے لیکن جب دولت کی ریل پیل ہوئی تو حجروں میں دروازے لگے اور وِہاروں کے گِرد دیواریں کھنچ گئیں لطف یہ ہے کہ بھکشو جن پر ذاتی ملکیت حرام تھی دولت کی ذخیرہ اندوزی کرنے لگے۔ عقیدت مند تو ان کی چوریاں نہ پکڑ سکے۔ البتہ آثارِ قدیمہ کے ماہروں نے ان کا راز افشا کر دیا۔ چنانچہ دھرم راجیکا کے وِہاروں میں ایک حجرے کے نیچے سے ۲۵۵ سکے اور دوسرے حجرے کے نیچے سے ۳۰۵ سکے زمین میں چھپے ہوئے ملے ہیں۔ بھکشوؤں کی آرام طلبی رفتہ رفتہ اتنی بڑھی کہ وِہاروں میں ان کے لئے آرام گاہیں، عبادت کے کمرے، باورچی خانے، اور غسل خانے غرضیکہ آسائش کی تمام ضرورتیں فراہم کر دی گئیں۔ وہ جو دُکھی انسانیت کو خواہشوں کے مایا جال سے آزاد کروانے نکلے تھے خود مایا جال میں پھنس گئے۔ بھکشو مہنت بن گئے۔

گندھارا آرٹ کو تاریخی اعتبار سے تین ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ پہلا دور جس کی خصوصیت یونانی آرٹ کی نقّالی ہے پہلی صدی عیسوی کے آغاز تک جاری رہا۔

البتہ پارتھیوں کے برسراقتدار آنے کے بعد گندھارا آرٹ میں مقامی کردار اُبھرنے لگا۔ یونانی آرٹ میں بُدھ مت کے عقائد و احساسات سے ہم آہنگ کرنے کی کوششیں شروع ہوئیں۔ مے کے پیالوں کی جگہ کنول کے پھول تراشے جانے لگے۔ یونانی دیوتاؤں کی جگہ گوتم بُدھ کی مورتیاں بننے لگیں اور ابھی پہلی صدی ختم بھی نہیں ہوئی تھی کہ گندھارا کے فن کاروں نے یونانیوں کے سکھائے ہوئے فن کو مقامی مزاج اور ضرورتوں کے تابع کر لیا۔ ان کی تخلیقات میں مقامی روح کی تڑپ آگئی۔ گندھارا کا یہ پہلا خود مختار دبستانِ فن ساسانیوں کے حملے (۲۳۰ء) تک برقرار رہا۔

اس دَور کے فن کار مجسموں اور گل کاریوں کے لئے پتھر استعمال کرتے تھے۔ (اُس وقت چونہ کاری کا ابھی رواج نہیں ہوا تھا۔) چنانچہ گندھارا، سرحد، سوات، اور افغانستان میں پتھر کے مجسمے اس کثرت سے برآمد ہوئے ہیں اور ہو رہے ہیں کہ یوں محسوس ہوتا ہے گویا ان علاقوں میں صنم تراشی کی فیکٹریاں کھلی ہوئی تھیں یا قوم کو گوتم بدھ کی پوجا کرنے کے سوا کوئی کام ہی نہ تھا۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ مجسموں میں عموماً گوتم بُدھ کی زندگی کے واقعات کی منظر کشی کی جاتی تھی۔ مثلاً پتھر کی ایک سِل پر گوتم بُدھ کی کپل وستو سے اپنے خادم کے ہمراہ روانگی کا منظر اُبھارا گیا ہے۔ دوسرے منظر میں گوتم بُدھ کا گھوڑا کنتھکا آقا سے رخصت ہوتے وقت جھک کر اُن کے قدم چوم رہا ہے اور بُدھ کے تین چیلے دائیں بائیں کھڑے ہیں۔ اس قسم کی منظر تراشی دوسرے دَور میں نہیں ملتی۔

پہلے دبستان کا تاریخی اعتبار سے ایک نہایت بیش قیمت نوشتہ کالوان استوپا سے برآمد ہوا ہے۔ یہ نوشتہ تانبے کی تختی پر خروشتی رسم الخط میں کندہ

ہے۔ اس نوشتے میں ایک عورت چندرابھی نے گوتم بدھ سے اپنی عقیدت کا اظہار ان لفظوں میں کیا ہے :۔

سن ۱۳۴ اَجاسا (۶ء۷) میں ساون کی ۲۳ ویں تاریخ کو چندرابھی پجارن (اُپاسکا) جو دھرما گھردار (گرہاپتی) کی بیٹی اور بھدرپال کی بیوی ہے چڈسیلا کے اسٹوپا میں یہ تبرکات رکھتی ہے۔ اس ثواب میں اس کا بھائی نندی وردھن گرہاپتی، بیٹے ساما اور بھیتا اور بیٹی دھرما بھی شامل ہیں اور اس کی بہوئیں راجا اور اندرا اور ساما کا بیٹا جیونندن اور اس کا گرو بھی۔ سرواتی دارس کی منظوری سے۔ دیہات شہر کے اعزاز میں۔ سب جیووں کے اعزاز میں۔ نروان حاصل کرنے کی خاطر۔ (منقول از رہنمائے ٹیکسیلا از سر جان مارشل ط [۱۳])۔

اس تختی سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ چندرابھی پجارن کہاں کی رہنے والی تھی۔ البتہ ۶ء۸ کے ایک خریطے میں جو دھرم راجیکا کے اسٹوپا سے نکلا ہے سکونت کی وضاحت بھی کر دی گئی ہے۔ مخروطہ چاندی کے پتر پر خروشتی میں کندہ ہے۔ اور ایک طلائی صندوقچی میں ہڈی کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کے ساتھ رکھا ہوا ملا تھا۔ ہڈی کے یہ ٹکڑے شاید گوتم بدھ کے تبرکات تھے۔

" سن ۱۳۶ اَجاسا۔ اساڑھ کی پندرھویں تاریخ کو بھگوت بُدھا کی یہ نشانیاں اُرساکا نے چڑھائیں جو اِمتا دھیر کے خاندان کا چراغ ہے۔ اور واہیکا (بلخی) اور باختری ہے اور قصبہ نواچا کا باشندہ۔ اُس نے بھگوت کا یہ مقدس تبرک اپنی بودھی ستوا عبادت گاہ میں دھرم راجیکا کے اسٹوپا میں جو تکشاشیلا میں واقع ہے محفوظ کیا۔ راجہ، راجاؤں کے راجا،

آکاش پتر، کشن کی صحت کے لئے۔ تمام بودھوں کے اعزاز میں، فرداً فرداً ہر بدھ کے اعزاز میں، ارہاتوں کے اعزاز میں، تمام ذی حس اشیاء کے اعزاز میں، اپنے والدین کے اعزاز میں، اپنے دوستوں، مشیروں، عزیزوں اور خونی رشتہ داروں کے اعزاز میں۔ اپنی صحت کی بقا کے لئے تیرا سچا اور فیاضانہ نروان کی راہ دکھلائے۔ (ص ۱۱۴)۔

گوتم بدھ کہتا تھا کہ اگر نروان چاہتے ہو تو دکھ کے اسباب معلوم کرو اور ان کو دور کرنے کے لئے اپنے فکر و عمل کو سچائی کے آٹھ ارکان کے تابع کرو۔ کیونکہ کوئی آسمانی طاقت نروان حاصل کرنے میں تمہاری مدد نہیں کر سکتی۔ لیکن بھکشوؤں نے گوتم بدھ کو بھی دیوتا بنا دیا۔ اور نروان سونے چاندی کے چڑھاووں سے خریدا جانے لگا۔

ان نوشتوں کا ایک دلچسپ پہلو خروشتی رسم الخط میں ہندسوں کے لکھنے کا انداز ہے۔ مثلاً ایک سو چونتیس ۱۳۴ لکھنا ہوتا تھا تو پہلے ۱۰۰ لکھتے تھے اس کے آگے ۲۰ اس کے آگے ۱۰ اور پھر ۴ ۔ ۲۳ لکھنا ہوتا تھا تو اسی طرح پہلے ۲۰ لکھتے اور پھر تین بار ۱۔

گندھارا آرٹ کو کشنوں کے زمانے میں بہت ترقی ہوئی۔ ملک میں جگہ جگہ اسٹوپا اور وہار قائم ہو گئے۔ چنانچہ پشاور کا مشہور اسٹوپا کشنوں ہی نے بنوایا تھا۔ اور موئن جو دڑو میں بھی اتفاق سے سب سے اونچا کھنڈر اسٹوپا ہی کا ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ دوسری صدی عیسوی میں موئن جو دڑو کے آس پاس بدھوں کی بستیاں ضرور موجود تھیں۔ میر پور خاص (کہو جو دڑو) موردو، دیپر، گھنگرو، شدر جو دڑو، اور جھرک میں بھی اسٹوپوں کے آثار ملے ہیں۔ ان

میں میر پور خاص کا اسٹوپا سب سے بڑا تھا۔ اور مسٹر کزنٹس کا قیاس ہے کہ اس اسٹوپا کو اشوک نے بنوایا تھا البتہ بعد میں اس میں اضافے ہوتے رہے۔ سندھی اسٹوپاؤں کی مورتیاں اُبھرواں شبیہیں اور گل کاریاں سب پکی ہوئی مٹی کی ہیں۔ دیواروں میں جو اینٹیں چُنی ہیں ان میں طرح طرح کے نہایت حسین نقش و نگار اُبھارے گئے ہیں۔ گوتم بدھ کی مورتیاں رنگین ہیں۔ لباس کیسری، چہرہ سنہرا، آنکھیں اور بال سیاہ، آنکھوں کے بیچ میں حلقے کا نشان (اُرنا)۔ جو بودھی کی علامت تھا۔

گندھارا کا دوسرا دبستانِ فن چوتھی اور پانچویں صدی پر محیط ہے۔ تب وحشی ہُنوں کی آتش فشاں آندھی آئی اور گندھارا کا علاقہ جلتی ہوئی چتا بن گیا۔ ہُنوں نے شہروں اور بستیوں کو مسمار کردیا۔ اسٹوپاؤں اور وہاروں میں آگ لگادی۔ ہزاروں لاکھوں بے گناہ جان سے مارے گئے۔ اور گندھارا کا فن ایسا مٹا کہ پھر کبھی زندہ نہ ہوسکا۔

اِس دَور کی یادگار وہ اسٹوپا اور وہار ہیں جو ٹیکسیلا کے نواح میں چاروں طرف پھیلے ہوئے ہیں۔ دوسرے دبستان کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ فن کاروں نے سنگ تراشی ترک کردی اور مٹی اور چُونے کی اُبھرواں مورتیاں اور نقش و نگار بنانے لگے۔ چُونے کی مورتیاں اور پھلکاریاں عمارت کی بیرونی سمت پر اُبھاری جاتی تھیں جہاں اُن کے بارش سے خراب ہونے کا خطرہ تھا۔ البتہ بھیتری حصے میں کچی مٹی استعمال ہوتی تھی۔ چنانچہ گندھارا آرٹ کا سب سے حسین شاہکار گوتم بُدھ کی مٹی کی وہ مُورت ہے جو کالوان اسٹوپا میں دستیاب ہوئی

ہے۔ اس منظر میں گوتم ایک مُدرا میں آلتی پالتی مارے بیٹھے ہیں۔ دو چیلے اُن کے دائیں طرف اور تین بائیں طرف کھڑے ہیں۔ چار مورتیاں تو خالص کچی مٹی کی ہیں لیکن گوتم بدھ کی مورتی کا سر پکی مٹی کا اور دھڑ کچی مٹی کا ہے۔ ہُنوں نے اسٹوپا کو آگ لگائی تو سب مورتیاں پک گئیں اور تباہی سے بچ گئیں۔ جو وقار اور سکون، نرمی اور شفقت گوتم بُدھ کی اس مورتی کے چہرے پر جھلکتی ہے وہ کسی اور مجسّمے میں نظر نہیں آتی۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس دَور میں فن کاروں نے گوتم بدھ کی زندگی کے واقعات کی منظر کشی ترک کر دی اور فقط گوتم بدھ کی شبیہیں بنانے لگے۔ کسی منظر میں ارادت مند گوتم کو عقیدت کا خراج پیش کرتے دکھائے گئے ہیں۔ کسی منظر میں گوتم پر پھولوں کی بارش ہو رہی ہے۔ اور کسی میں گوتم بدھ دھیان میں بیٹھے ہیں اور جانور گھاس چر رہے ہیں۔

ہُنوں نے وادیٔ سندھ اور وسطی ہندوستان پر تقریباً دو سو برس تک حکومت کی (ہُنوں کو ہپتالی بھی کہتے ہیں۔ مسلمان ہونے کے بعد یہی ہپتالی ابدالی بن گئے)۔ ابتدا میں اُن کا دارالسلطنت پٹنہ ور تھا مگر یشودھرمن کے ہاتھوں شکست کھانے کے بعد ہنوں نے کپیسا کو اپنا صدر مقام بنایا جو دریائے کابل کی وادی میں واقع تھا۔ ہُنوں ہی کے زمانے میں ہندوستان میں ہندو مذہب کا احیا، اور بُدھ مت کا زوال شروع ہوا۔ ہُن سورج کی پُوجا کرتے تھے۔ اس لئے ان کو سیاسی مصلحتوں کے پیش نظر شیو مہاراج کو اپنانے میں کوئی دُشواری نہیں ہوئی۔ اُنھوں نے اپنے جھنڈے پر آنندی بیل کی شبیہہ بھی

بنالی جو شیو جی کی علامت ہے۔

مشہور چینی سیّاح ہوانگ سانگ ہنوں کے آخری دنوں (۶۲۹ء) میں یہاں آیا تھا۔ اُس کے سفر نامہ سے پتہ چلتا ہے کہ وادی سندھ کا علاقہ کئی رجواڑوں میں بٹ گیا تھا۔ یہ رجواڑے ہنوں کے باجگزار تھے لیکن جب ہنوں کی مرکزی حکومت کمزور ہو گئی تو خود مختار بن بیٹھے۔ ہوانگ سانگ کے زمانے میں گندھارا راج کا صدر مقام پشاور تھا۔ وہ لکھتا ہے کہ گندھارا کے لوگ بڑے شریف اور نرم دل ہیں اور ادب سے بہت محبت کرتے ہیں۔ اُن کی اکثریت ہندو ہے لیکن بدھوں کی تعداد بھی کافی ہے۔ البتہ شہر اور دیہات ویران ہو گئے ہیں۔ سوات کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ یہاں کسی زمانے میں ۱۸ ہزار بھکشو رہتے تھے لیکن اب وہارا اور اسٹوپا سنسان پڑے ہیں بس ایک آدھ بھکشو باقی رہ گیا ہے البتہ یہاں ہندوؤں کے دس مندر بن گئے ہیں۔ ٹیکسیلا کی کیفیت بھی انہیں لفظوں میں بیان کی گئی ہے۔ ٹیکسیلا ان دنوں کشمیر راج میں شامل تھا۔ ہوانگ سانگ نے سندھ کی زرعی پیداوار، معدنیات اور مویشیوں کی فراوانی کا حال تفصیل سے لکھا ہے۔ سندھ ہنوں کی براہ راست دست بُرد سے بچ گیا تھا اس لئے کہ یہاں بدھ مت کا زور ہنوز ٹوٹا نہیں تھا۔ ہوانگ سانگ کے بیان کے مطابق یہاں کئی سو وہار اور اسٹوپا موجود تھے اور بھکشوؤں کی تعداد دس ہزار تھی البتہ راجا یہاں کا شودر تھا۔" وہ فطرتاً ایمان دار اور مخلص ہے اور بدھ دھرم کا احترام کرتا ہے۔" مُلک میں مندروں کی تعداد ۳۰ تھی۔ پانچواں رجواڑہ ملتان کا تھا۔ ہنوں نے سُورج دیوتا کا سب سے بڑا مندر ملتان ہی میں تعمیر کیا تھا۔ ملتان کی اکثریت ہندو

تھی اور ان کے آٹھ مندر تھے ۔ البتہ بدھوں کے دسوں وہار کھنڈر ہو چکے تھے ۔
" دو چار بھکشو باقی بچے ہیں لیکن وہ بھی اتنے دل برداشتہ ہیں کہ گیان دھیان
میں کوئی دلچسپی نہیں لیتے ۔" چھٹی ریاست ہنوں کی تھی جہاں کے لوگوں کو ادب
اور فنون سے کوئی لگاؤ نہیں ہے ۔"

اسی زمانے میں خروشتی رسم الخط کا رواج بھی ختم ہو گیا اور اس کی جگہ براہمی
رسم الخط رائج ہوا ۔ اس تبدیلی کا باعث شاید ہندو مذہب اور سنسکرت ادب
کا احیا تھا ۔ ہندو راجاؤں نے سنسکرت کو سرکاری زبان بنا دیا تھا ۔ حالانکہ
سنسکرت مُردہ زبان تھی ، اور کسی جگہ بولی نہیں جاتی تھی ۔ بودھ مذہب کے زوال کے
ساتھ ذات پات اور چھوت چھات کی سختیاں بھی دوبارہ شروع ہو گئیں حقیقت
یہ ہے کہ پانچویں ، چھٹیں اور ساتویں صدی کا زمانہ پاکستانی تہذیب کا تاریک
ترین دور ہے ۔ ان تین صدیوں میں یہاں علم و فن میں کوئی ترقی نہیں ہوئی بلکہ
معاشرہ آگے بڑھنے کے بجائے پیچھے کی طرف لوٹ گیا ۔ کسی زمانے میں رگ وید نے
بڑے فخر سے کہا تھا کہ آریوں نے سپت سندھو کے بند توڑ دیے تاکہ پانی کا قدرتی
بہاؤ رکنے نہ پائے ۔ دو ہزار سال بعد یہی تاریخی فریضہ عربوں اور ترکوں نے
سرانجام دیا ۔ انھوں نے سپت سندھو تہذیب کے بند پانی کو آزاد ہی نہیں کیا ۔
بلکہ اس کو خوب پھیلایا اور گہرا کیا ۔ وادی سندھ کی تہذیب ایک نئے دور
میں داخل ہو گئی ۔

پانچواں باب

عربی تہذیب کا اثر و نفوذ

عرب اور سندھ کے تعلقات ہزاروں سال پرانے ہیں۔ چنانچہ ظہورِ اسلام سے صدیوں پیشتر عربوں کے تجارتی جہاز بحرِ عرب کو عبور کر کے چین تک جایا کرتے تھے۔ راستے میں وہ سندھ کی بندرگاہوں میں رُک کر تجارتی مال کی خرید و فروخت کرتے تھے۔ تجارتی ضرورتوں کے تحت ان کو مقامی زبان سیکھنی پڑتی تھی اور یہاں رہنا بھی پڑتا تھا۔ ممکن ہے کہ بعض تاجر اور اُن کے گماشتے شادی کر کے مستقل طور پر یہیں بس گئے ہوں۔ کونکن۔ ملابار۔ اور گجرات کے ساحلی شہروں میں پرانی عرب بستیوں کی موجودگی سے اس قیاس کو تقویت ملتی ہے۔ خان بہادر فضل اللہ لطف اللہ فریدی نے بمبئی گزیٹر میں لکھا ہے کہ اسلام سے قبل عرب چول، کلیان اور سوپارا میں آباد تھے۔

عرب جہاز راں دو راستوں سے بحرِ عرب کو عبور کرتے تھے۔ ایک راستہ عدن سے براہِ راست ملابار، لنکا اور چین تک جاتا تھا اور دوسرا خلیج فارس سے گذر کر ساحلِ مکران کے کنارے کنارے سندھ کی بندرگاہوں تک آتا تھا۔ اور یہاں سے بھڑوچ اور ملابار تک جاتا تھا۔ یہ سلسلہ ظہورِ اسلام کے بعد بھی بدستور جاری رہا۔ البتہ جب حضرت عمر کے عہد میں عراق اور ایران فتح ہو گئے تو خلافت کی

سرحدیں مکران تک پہنچ آئیں۔ اس طرح عرب اور سندھ و ہند کے تجارتی تعلقات میں سیاست کا عنصر بھی شامل ہوگیا۔ اُس زمانے میں عثمان بن ابی العاص ثقفی عمان اور بحرین کا گورنر تھا۔ اس کو مالِ غنیمت کا لالچ ایسا دامن گیر ہوا کہ اس نے حضرت عمر کی اجازت کے بغیر ایک بحری لشکر مغیرہ ابن ابی العاص کی کمان میں دیبل بھیج دیا۔ اُس وقت سندھ میں راجہ تُچ (۶۲۲ء ۶۶۶ء) حکومت کرتا تھا۔ جنگ میں مسلمانوں کو شکست ہوئی اور مغیرہ مارا گیا۔ یہ واقعہ ۱۵ھ (۶۳۷ء) کا ہے (چچ نامہ صہ ۹۵-۹۶)

حضرت عمر کو جب اس حادثہ کی خبر ہوئی تو انہوں نے عراق کے گورنر ابو موسیٰ اشعری اور عمان کے گورنر عثمان بن ابی العاص دونوں کو خفگی کے خط لکھے اور ہدایت کی کہ آئندہ کوئی فوج نہ بھیجی جائے۔ (حضرت عمر بحری جنگوں کے سخت خلاف تھے) حضرت عمر کے بعد جب حضرت عثمان خلیفہ ہوئے تو انہوں نے خشکی کے راستے سندھ پر لشکر کشی کا ارادہ کیا۔ چنانچہ مکران کے حاکم عبداللہ بن عامر نے خلیفہ کے حکم سے ایک شخص حکیم بن جبلہ کو سندھ بھیجا کہ وہ یہاں کے حالات معلوم کرے۔ حکیم نے واپس جاکر خلیفہ سے عرض کی کہ "سندھ کا پانی میلا، پھل کسیلے اور کھٹے ہوتے ہیں۔ زمین پتھریلی ہے۔ مٹی شوریدہ ہے۔ اور باشندے بہادر ہیں۔ اگر تھوڑا سا لشکر جائے گا تو جلد تباہ ہوجائے گا اور اگر زیادہ جائے گا تو بھوکوں مرجائے گا۔" اس پر حضرت عثمان نے عبداللہ کو سندھ پر لشکر کشی سے منع کر دیا۔ (چچ نامہ صہ ۹۸-۹۹)

امیر معاویہ جب خلیفہ ہوا تو اس نے عبداللہ بن سوار عبدی کو چار ہزار سواروں کے ساتھ سندھ روانہ کیا۔ لیکن عبداللہ کے لشکر کو بلوچستان میں

خضدار اور گندھاوا کے درمیان کوہ سلیمان کی گھاٹیوں میں شکست ہوئی۔ یہ واقعہ سنہ ۴۱ھ کا ہے۔ (چچ نامہ ص۱۰۳) تین چار سال بعد جب امیر معاویہ نے دوسرا لشکر راشد بن عمرو کی کمان میں بھیجا تو اس لشکر کو بھی زک اُٹھانی پڑی اور راشد مارا گیا۔ تب سنان بن سلمہ اس مہم پر مقرر ہوا۔ اور وہ بڑھتے بڑھتے بُدھیہ (مغربی جیکب آباد) تک پہنچ گیا مگر کسی نے اسے قتل کر دیا۔ اور اموی لشکر کو واپس جانا پڑا (ایضاً ص۱۰۸)

لیکن بعض عرب قبیلے سندھ میں ان حملوں سے پیشتر آباد ہو گئے تھے۔ غالباً یہ وہ تجارت پیشہ لوگ تھے جنہوں نے اسلام تو قبول کر لیا تھا لیکن کاروبار ترک نہیں کیا تھا۔ چچ نامے کا مصنف راجہ چچ (راجہ داہر کا باپ) کی فتوحات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ راجہ چچ نے سکھر کے قلعہ پر قبضہ کر کے امیر عین الدین ریحان مدنی کو وہاں کا حاکم مقرر کیا اور خود ملتان کی مہم پر روانہ ہو گیا (ص۴۵) کسی غیر ملک کے باشندے کو جس کی زبان اور مذہب بھی مختلف ہوں اتنے اہم عہدے پر مقرر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عرب امیر سندھ میں شاید عرصے سے مقیم تھا۔ اور راجہ کو اس کی وفاداری پر پورا بھروسہ تھا۔ امیر عین الدین کوئی مہم جو فرد بھی نہ تھا جو قسمت آزمائی کی غرض سے تن تنہا آ گیا ہو بلکہ دوسرے عرب مسلمان بھی اس کے ہمراہ تھے۔ ڈاکٹر نبی بخش بلوچ وائس چانسلر سندھ یونیورسٹی چچ نامے کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "لفظ شہادت کے استعمال سے گمان ہوتا ہے کہ چچ کے لشکر میں کچھ مسلمان (عرب) بھی شامل تھے۔" (ایضاً ص۳۹۶)

البتہ جب ۶۹۴ء میں حجاج بن یوسف عراق کا گورنر مقرر ہوا تو اس

نے سندھ کو فتح کرنے کا مصمم ارادہ کر لیا۔ بلکہ اس کے عزائم تو سندھ کے بعد ہند اور چین کو بھی اموی قلمرو میں شامل کرنے کے تھے۔ (چچ نامہ محمد بن قاسم کے نام خط ص۲۰۳) اس نے خلیفہ ولید سے سندھ پر حملہ کرنے کی اجازت مانگی تو خلیفہ ولید بن عبدالملک (۷۰۵ - ۷۱۵ء) نے مصارف کا عذر کیا۔ اس پر حجاج نے لکھا کہ جنگ میں جو خرچ ہوگا اُس کا دُگنا تگنا واپس کرنا میری ذمہ داری ہے۔ (ایضاً ص۲۶ تا ۳۲) حجاج نے یہ عہد پورا کیا چنانچہ فتح سندھ پر چھ کروڑ درہم خرچ ہوئے۔ اس کے عوض حجاج نے بارہ کروڑ درہم مال غنیمت شاہی خزانے میں جمع کیا۔ یہ نقدی اُس رقم کے علاوہ تھی جو لشکریوں میں تقسیم ہوئی۔ (چچ نامہ ص۵۲۶) خلیفہ نے اجازت دے دی تو حجاج بن یوسف نے اپنے کمسن داماد محمد بن قاسم کو سندھ کی مہم پر روانہ کر دیا۔

سندھ بڑا زرخیز اور دولت مند ملک تھا۔ یہاں اُن دنوں راجہ چچ کا بیٹا داہر راج کرتا تھا۔ اس کی دو راجدھانیاں تھیں۔ شمال میں آروڑ (روہڑی کے قریب) جہاں راجہ سال کے آٹھ مہینے گذارتا تھا۔ اور جنوب میں برہمن آباد (شہداد پور سے آٹھ میل جنوب مشرق میں)۔ ریاست چار صوبوں میں بٹی ہوئی تھی۔ (۱) ملتان (۲) اسکلندہ (اُوچھ) (۳) سیہون اور (۴) برہمن آباد۔ ہر صوبے کا ایک گورنر ہوتا تھا جو ضرورت پڑنے پر راجا کی فوج کے لئے سپاہی بھی بھرتی کرتا تھا۔ رعایا کی اکثریت بودھ مت کی پیرو تھی۔ بودھ بیشتر سوداگر، اور صناع تھے یا دہقان۔ یہ لوگ راجہ داہر سے خوش نہیں تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ راجہ ہندو تھا اور اس کے اعلیٰ عہدہ دار بھی اس کے ہم مذہب تھے۔ بودھ ابھی تک یہ نہیں بھولے تھے کہ اسی راجہ کے باپ نے بودھوں کی حکومت کو غصب

کیا تھا۔ اقتدار سے محروم ہونے کے باعث بودھوں کا ملک میں وہ پہلا سا اثر و رسوخ بھی باقی نہیں رہا تھا۔ جو رعائیتیں ان کے ثمانوں کو بودھوں کے عہد میں ملی ہوئی تھیں وہ بھی چھین گئی تھیں۔ اور ان کے اسٹوپاؤں اور وہاروں کی ساری رونق ماند پڑ گئی تھی۔ چنانچہ بودھوں نے عرب افواج سے لڑنے کی بجائے ہر جگہ ان کا ساتھ دیا بلکہ بودھ ثمانوں نے تو دیبل، نیرون کوٹ (حیدرآباد) برہمن آباد اور اروڑ کے محاصروں میں محمد بن قاسم کے لئے جاسوسی بھی کی۔ حتیٰ کہ نیرون کوٹ کے ثمان نے جس کو راجہ داہر نے قلعہ کی حفاظت پر مامور کیا تھا قلعہ کی کنجی بِلا لڑے محمد بن قاسم کے حوالے کر دی۔

راجہ داہر کا برتاؤ نچلے طبقے کے ہندوؤں کے ساتھ بھی اچھا نہ تھا مثلاً سومرو جاٹ تھے اور ملتان سے سمندر کے ساحل تک دریائے سندھ کے کنارے کنارے آباد تھے۔ وہ اونٹ اور بھیڑ بکریاں چراتے تھے یا کاشتکاری کرتے تھے مگر ان کو پگڑی اور جوتا پہننے کی اجازت نہ تھی۔ سمہ قوم کی حالت سومروؤں سے بھی گئی گذری تھی چنانچہ چچ نامے کا مصنف لکھتا ہے کہ

> "راجہ چچ کے زمانے میں لوہانہ یعنی لاکھا اور سمہ کو نرم کپڑے پہننے اور سروں پر مخمل اوڑھنے کی اجازت نہ تھی اس کے بجائے وہ نیچے اور اوپر کالی گدڑی پہنتے تھے۔ کھردری چادر کاندھوں پر ڈالتے تھے اور سر اور پیر کو برہنہ رکھا کرتے تھے ان میں سے جو کوئی بھی نرم کپڑا پہنتا تھا اس پر جرمانہ کیا جاتا تھا۔ گھر سے باہر نکلتے وقت وہ کتے ساتھ لے کر چلتے تھے جس کی وجہ سے

پہچانے جاتے تھے۔ ان کے کسی بھی سربراہ کو گھوڑے پر سوار ہونے کی اجازت نہ تھی۔ اثنائے راہ میں اگر کسی مسافر کو کوئی حادثہ پیش آجاتا تھا تو اس کی باز پرس بھی اسی قبیلے کے لوگوں سے کی جاتی تھی کیونکہ اُن کے سربراہوں پر اس کی ذمہ داری عاید تھی۔ یہاں تک کہ اگر اُن میں سے کوئی چور ہو جاتا تھا تو اُسے اہل واطفال سمیت آگ کی نذر کیا جاتا تھا۔ ..... ان میں چھوٹے بڑے کا امتیاز نہ تھا ..... یہ قبائل وحشی تھے۔" (ص ۳۰۱-۳۰۲)

یہی سبب ہے کہ سندھ کے جاٹوں نے کبھی راجہ داہر کا ساتھ نہیں دیا بلکہ اُلٹے محمد بن قاسم کی فوج میں شامل ہو گئے۔

محمد بن قاسم کی کامیابی کا دوسرا سبب یہ تھا کہ عربوں کا لشکر ہر اعتبار سے راجہ داہر کی فوج سے بہتر تھا۔ عربوں میں ایمان کا جوش تھا اور وہ بڑے دلیر اور جفاکش لوگ تھے۔ ان کے برعکس راجہ داہر کے سپاہی بھاڑے کے ٹٹو تھے جو مارے باندھے لڑ رہے تھے۔ اس کے علاوہ عرب لشکر ہر قسم کے جدید آلات جنگ سے مسلّح تھا۔ اُن کے پاس بھاری بھاری منجنیقیں (گوپھن) تھیں جن سے قلعے کی دیواروں کو توڑنے کا کام لیا جاتا تھا۔ دبابے (بکتربند گاڑیاں) تھے۔ جن کی شکلیں بڑی ڈراؤنی ہوتی تھیں۔ سپاہی ان دبابوں میں بیٹھ کر صفوں کے قریب تک پہنچ جاتے تھے۔ وہ آتش بار پچکاریوں میں تیل بھر کر مارتے تھے جس سے عمارتوں میں آگ لگ جاتی تھی۔ وہ ہاتھی کے سونڈ میں تلوار اور نیزے کی اَنیاں باندھ دیتے تھے (کیرتل ؟) اور حریف کے لئے اس متحرک اور مسلّح پہاڑ سے مقابلہ کرنا مشکل ہو جاتا تھا۔

محمد بن قاسم نے ساحل سندھ سے ملتان تک کا علاقہ چار سال کی مدت میں (۷۱۲ء - ۷۱۵ء) فتح کر لیا۔ اور راجہ داہر کسی مقام پر بھی عربوں کا مقابلہ نہ کر سکا۔ اس مہم میں بے شمار مالِ غنیمت عربوں کے ہاتھ آیا اور ہزاروں مرد و زن غلام بنائے گئے۔ مگر محمد بن قاسم ملتان میں بیٹھا ہندوستان پر حملہ کرنے کی تیاریاں کر رہا تھا کہ حجّاج بن یوسف کا انتقال ہو گیا۔ (۷۱۵ء) اور چند ماہ بعد حجّاج کا مربّی خلیفہ ولید بن عبدالملک بھی اس دنیا سے چل بسا۔ ولید کے بعد اس کا بھائی سلیمان بن عبدالملک (۷۱۵ء - ۷۱۷ء) جو حجّاج کا جانی دشمن تھا خلیفہ ہوا۔ اس نے حجّاج کے قرابت داروں اور ہوا خواہوں سے چُن چُن کر بدلا لیا۔ اس دشمنی کا خمیازہ محمد بن قاسم کو بھی بھگتنا پڑا۔ اور خلیفہ کے جلاد گرفتاری کا پروانہ لے کر آدھمکے اور محمد بن قاسم کو کھال میں لپیٹ کر عراق روانہ ہو گئے لیکن محمد بن قاسم نے راستے ہی میں دم توڑ دیا۔ اس وقت اُس کی عمر فقط ۲۱ سال تھی۔

حجّاج بن یوسف اپنی تمام سفّاکیوں کے باوصف نہایت دُور اندیش اور معاملہ فہم حکمراں تھا۔ وہ جانتا تھا کہ سندھ کو جو مرکزِ خلافت سے ہزاروں میل دُور تھا اور جس کے باشندوں کے رسم و رواج، رہن سہن اور عقائد حاکموں سے بالکل مختلف تھے بزورِ شمشیر اپنا اطاعت گذار نہیں بنایا جا سکتا بلکہ اس کے لئے رعایا کی خوشنودی اور اعتماد حاصل کرنا نہایت ضروری ہے مگر یہ اسی وقت ممکن تھا جب سندھ کے لوگوں کو یہ یقین ہو جاتا کہ عرب حاکم ان کے دشمن نہیں ہیں بلکہ ان کی بھلائی چاہتے ہیں۔ اس خیال کے پیشِ نظر حجّاج نے اپنے بعض نہایت تجربہ کار مصاحبوں کو محمد بن قاسم کے ساتھ مشیر بنا کر بھیجا تھا اور جواں سال داماد کو قریب

قریب روزانہ نظم و نسق سے متعلق تحریری ہدایتیں بھیجتا رہتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ حجاج نے سندھ میں نظم و نسق کے جو اصول رائج کئے وہ اتنے کامیاب ثابت ہوئے کہ برصغیر کے مسلمان فرماں رواؤں کی سلطنت مٹ جانے کے بعد بھی لگ بھگ ہزار برس تک انہیں اصولوں پر کاربند رہے۔ اور جس نے ان اصولوں سے انحراف کیا وہ حکومت میں ناکام رہا۔

حجاج کی خواہش یہ تھی کہ کوئی ایسی تدبیر اختیار کی جائے کہ سندھ کے لوگ عربوں کو سچ مچ اپنا نجات دہندہ اور بہی خواہ سمجھنے لگیں۔ اس نے محمد بن قاسم کو ہدایت کی کہ دیکھنا تمہاری فوج سے ایسا کوئی فعل سرزد نہ ہونے پائے جس سے غیر مسلموں کے مذہبی جذبات مجروح ہوں یا ان کو یہ خیال ہو کہ عرب فاتح ہماری معاشرت کو بدلنے کے درپے ہیں۔ حجاج نے اسی پر اکتفا نہیں کی بلکہ یہاں کے باشندوں کو ذمی قرار دے دیا۔ حالانکہ شرعی اعتبار سے وہ کافر تھے لہٰذا اسلام قبول نہ کرنے کی صورت میں واجب القتل۔ مگر حجاج لکیر کا فقیر نہ تھا۔ اسے بخوبی معلوم تھا کہ سندھ میں اس شرعی قانون پر عمل نہیں کیا جا سکتا۔ حجاج کا یہ تاریخی فیصلہ نہایت اہم تھا کیونکہ ذمی قرار پانے کے بعد یہاں کے ہندوؤں اور بودھوں کے جان و مال اور عبادت گاہوں کا تحفظ مسلمان حاکموں کا فرض ہو گیا۔ اور وہ ان تمام مراعات کے مستحق ہو گئے جو اہلِ کتاب کو حاصل تھیں۔ حجاج نے گائے کی قربانی بھی بند کروا دی اور حکم دیا کہ کسی شخص کو لالچ یا دھمکی سے مسلمان نہ بنایا جائے۔

حجاج نے جزیے کے بھی تین درجے مقرر کئے۔ ملک کے سرداروں پر سالانہ فی کس ۴۸ درہم چاندی درمیانہ طبقے پر فی کس درہم ۲۴ اور عوام پر ۱۲ درہم۔

تاجروں، صناعوں اور دہقانوں کی حوصلہ افزائی کے لئے حجاج نے محمد بن قاسم کو ہدایت کی کہ اُن لوگوں کا خاص خیال رکھا جائے بلکہ جن لوگوں کے کاروبار کو جنگ کے دَوران نقصان پہنچا ہے اُن کی مالی امداد کی جائے۔ مذہبی رسوم کی بھی عام اجازت دے دی گئی اور عبادت گاہوں کو مسمار کرنا ممنوع ہو گیا۔ ایک موقع پر تو حجاج نے محمد بن قاسم کے استفسار پر حکم جاری کیا کہ جو عبادت گاہیں خستہ حالت میں ہیں اُن کی سرکاری خرچ پر مرمّت کروا دی جائے۔ اور برہمنوں کو جو رعایتیں راجہ داہر کے زمانے میں ملی ہوئی تھیں وہ بحال کر دی جائیں۔

حجاج بن یوسف کا دوسرا اُصول یہ تھا کہ نظم و نسق کے مروّجہ طریقوں میں حتی الوسع کوئی تبدیلی نہ کی جائے اور نہ راجہ داہر کے عمّال کو برطرف کیا جائے۔ محمد بن قاسم نے اس حکم کی تعمیل کرتے ہوئے سندھ کے چاروں صوبوں میں تو عرب گورنر مقرر کردئے لیکن دیوانی کا سارا انتظام بدستور مقامی عمّال کے ہاتھوں میں ہی رہنے دیا۔ حتیٰ کہ راجہ داہر کے بعض لائق وزیروں کو بھی ان کے عہدوں سے نہیں ہٹایا۔ وزیر سی ساکر کو تو اُس نے اپنا مشیر خاص بنایا۔ اور زیریں سندھ کا سارا انتظام اس کے سُپرد کر دیا اور راجہ داہر کے بھتیجے کاکسا کو "مبارک مشیر" کے خطاب سے نوازا۔ کاکسا کے اوصاف بیان کرتے ہوئے مورخ لکھتا ہے کہ وہ "بڑا عالم اور فلسفی تھا۔ وہ جب محمد بن قاسم کے دربار میں آتا تو محمد بن قاسم اُس کو اپنے تخت کے رُوبرو بٹھاتا اور اُس سے مشورہ کرتا۔ کاکسا کو لشکر کے تمام سالاروں پر بھی فوقیت دی جاتی تھی۔ وہ ملک کی مالگذاری کی نگرانی کرتا اور شاہی خزانہ پر بھی اُسی کی مُہر لگتی تھی۔ وہ تمام مہموں میں محمد بن قاسم کا خاص مشیر ہوتا تھا۔"

(شیخ اکرام بحوالہ ایلیٹ وڈاؤسن ص۲۰۳ جلد اوّل)

حجاج بن یوسف کی وفات کے بعد بنی اُمیہ کے کسی حاکم میں اتنی انتظامی صلاحیت نہ تھی کہ وہ اس دُور دراز مقبوضے کا لنگر سنبھال سکتا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جگہ جگہ بغاوتیں شروع ہوگئیں اور عربوں کو اپنی چھاؤنیوں کی حفاظت میں بھی دشواریاں پیش آنے لگیں۔ اسی اثناء میں بنی عباس برسراقتدار آئے (۷۵۰ء) خلیفہ المنصور (۷۵۴ء – ۷۷۵ء) نے برہمن آباد کے قریب منصورہ کا نیا شہر آباد کیا اور اسے سندھ کا دارالحکومت بنایا مگر بغاوتوں کا سلسلہ بدستور جاری رہا بلکہ بعض مقامات پر (وڑی) مقامی راجاؤں نے اپنی خود مختار حکومتیں بھی قائم کرلیں اور جو لوگ مسلمان ہوگئے تھے وہ دوبارہ ہندو ہوگئے۔ ان تمام خرابیوں کے باوجود عربوں کا اقتدار سندھ و ملتان پر جوں توں تقریباً ڈیڑھ سو برس تک قائم رہا۔ البتہ عرب حکمرانوں نے اپنی سرگرمیاں فقط خراج اور مالگذاری وصول کرنے تک محدود رکھیں۔ کسی کو زبردستی مسلمان بنانے کی کوشش نہیں کی اور نہ اسلام کی اشاعت کی طرف کوئی توجہ کی۔

پھر بھی مسلمانوں کی آبادی آہستہ آہستہ بڑھتی رہی۔ کچھ تو مقامی باشندوں کے اسلام قبول کرنے کے باعث اور کچھ نو وارد عرب خاندانوں کے مستقل سکونت اختیار کرنے کے سبب سے۔ عدالتوں کے قاضی اور مسجدوں کے پیش امام بھی عراق ہی سے آتے تھے اور ان کو اتنی رعائتیں ملتی تھیں کہ وطن واپس جانے کا خیال ترک کرکے سندھ ہی میں بس جاتے تھے۔ بعض افراد مقامی گھرانوں میں شادیاں کرکے یہیں بودوباش اختیار کر لیتے تھے۔ اُن سے جو مخلوط نسل پیدا ہوتی تھی وہ عربی اور سندھی دونوں زبانوں پر قدرت رکھتی تھی۔ اسی اثنا میں نویں صدی عیسوی میں ایک نیا

گروہ سندھ میں وارد ہوا۔ یہ اسماعیلی داعیانِ اسلام کا گروہ تھا۔ اسماعیلیوں کا عقیدہ تھا کہ امام جعفر صادق (وفات ۷۶۵ء) کے جائز جانشین ان کے بڑے بیٹے جناب اسماعیل تھے (جو باپ کی زندگی میں انتقال کر گئے تھے ۷۶۰ء) لہٰذا امامت کا منصب اُن کی اولاد کا حق تھا نہ کہ امام موسیٰ کاظم کا۔ اسماعیلی خلافتِ بنی عباس کے سخت خلاف تھے اور ان کو تخت سے اُتارنے کے ہمیشہ درپے رہتے تھے۔ قرامطہ انہیں کی ایک نسبتاً زیادہ فعال اور پُرجوش شاخ تھی۔ عرب مورخین کا کہنا ہے کہ ابتدا میں جو اسمٰعیلی سندھ میں وارد ہوئے وہ قرمطی تھے۔ اور ان کا مقصد یہاں کے باشندوں کو اپنا ہم نوا بنا کر عرب فاتحین سے اقتدار چھین لینا تھا۔

مورخوں نے مذہبی تعصب کی بنا پر قرمطیوں کو بڑے بھیانک رُوپ میں پیش کیا ہے۔ اُن کے بیان کے مطابق قرامطہ لامذہب اور بے دین لوگ تھے، اُن کے اخلاق بہت گرے ہوئے تھے اور اپنی نفسانی خواہشوں کی تکمیل کے سلسلے میں وہ کسی اُصول کسی ضابطے کی پروا نہیں کرتے تھے۔ فتنہ و فساد اُن کا مسلک تھا اور قتل و غارت گری ان کا دستور۔ لیکن قرونِ وسطیٰ میں سوادِ اعظم سے اختلاف کرنے والی ہر جماعت، ہر فرقے پر اسی قسم کی تہمتیں لگائی جاتی تھیں۔ ایسی صورت میں قرامطہ ان الزامات سے کیسے بچ سکتے تھے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ قرمطی تحریک کے محرّکات بنیادی طور پر اقتصادی اور سیاسی تھے۔ قرمطیوں نے اپنے نظریات اگر مذہبی رنگ میں پیش کئے یا مذہبی اصطلاحیں استعمال کیں تو اس وجہ سے کہ وقت کا تقاضہ یہی تھا۔ قرونِ وسطیٰ میں ہر خیال مذہب ہی کے حوالے سے لوگوں تک پہنچایا جا سکتا تھا۔ خواہ اس کا تعلق براہ راست مذہب سے ہو یا نہ ہو۔ مثلاً

عرب وعجم میں معتزلہ اور صوفیا کی تحریکیں، یورپ میں مارٹن لوتھر، جان کالون اور زوِنگلی کی تحریکیں، پنجاب میں سکھوں اور راجپوتانے میں ستنامیوں کی تحریکیں، سرحد میں پیر روشنی کی اور جونپور اور سندھ میں مہدوی تحریکیں، بنگال میں فرائضی کی تحریک اور مغربی ہند میں سید احمد بریلوی کی تحریک۔ ان سب میں سیاست اور اقتصادیات کا عنصر غالب تھا۔ البتہ ہر تحریک نے مذہب ہی کی زبان اختیار کی تھی۔

قرامطہ کی تحریک بھی اسی نوعیت کی تھی۔ یہ تحریک دراصل خلفائے بنی عباس کی عیش پسندیوں اور ناانصافیوں کے خلاف شدید ردِّ عمل کے طور پر اس وقت شروع ہوئی جب عباسی خلافت نے ایران کی ساسانی شہنشاہیت کا جامہ پہن لیا۔ اُمرائے دربار اور عمائدین سلطنت کی وہی شان و شوکت۔ عام انسانوں کے مسائل کی طرف سے وہی مجرمانہ غفلت اور رعایا پر وہی ظلم و جور جو ساسانیوں کا شیوہ تھا خلافت کی رگ رگ میں بھی سرایت کر گیا۔ البتہ کسی میں اتنی جرأت نہ تھی کہ خلیفۂ وقت یا عمائدین سلطنت کو ان کی غلط کاریوں سے منع کرتا۔ جو علماء اور فقہاء درباروں سے وابستہ تھے ان کا منصب حکومت کے ہر جائز و ناجائز فعل کے جواز میں قرآن اور حدیث کے حوالے پیش کرنا تھا۔ اور جو عالمِ دین حکومت کی ہاں میں ہاں ملانے سے انکار کرتا تھا اس کو سچ بولنے کی سزا ملتی تھی۔ چنانچہ معتزلہ اور صوفیائے کرام پر تو جو گذری سو گذری امام ابو حنیفہ (۷۰۰ء۔ ۷۶۷ء) امام مالک (۷۱۰ء ۔ ۷۹۵ء) امام شافعی (۷۶۷ء۔ ۸۲۰ء) اور امام احمد بن حنبل (۷۸۰ء ۔ ۸۵۵ء) جیسے اکابر ائمہ کو ایذا پہنچانے میں بھی کوئی دقیقہ اُٹھا نہیں رکھا گیا۔ امام ابو حنیفہ نے تو بارہ سال قید میں گذارے اور قید خانے ہی میں وفات پائی۔

قرمطی تحریک کا بانی ہمدان قرمط عراق کا دہقان تھا (لفظ قرمط کے بارے میں محققین میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ قرمط کے معنی خُفیہ معلّم کے ہیں اور بعضوں کا خیال ہے کہ خط نسخ کی خفیہ طرزِ تحریر کو قرمط کہتے ہیں۔) قرمط نے ابتدا میں دہقانوں اور دستکاروں کو منظّم کیا اور اُن کی ایک خُفیہ جماعت بنائی۔ یہ خفیہ جماعت اشتراکی اُصولوں پر قائم کی گئی تھی۔ جماعت کے افراد کی ملکیت جماعت کی مشترکہ ملکیت ہوتی تھی۔ جماعت کا ڈسپلن بہت سخت تھا اور اُمیدواروں کو بڑی جانچ پڑتال کے بعد جماعت میں شریک کیا جاتا تھا۔ جماعت کی تمام کارروائی صیغۂ راز میں رہتی تھی۔ پروفیسر لوئی مے سی ناں کی رائے میں "قرامطہ سماجی اصلاح اور انصاف کی اس عظیم تحریک سے عبارت ہیں جس کی اساس مساوات پر تھی اور جو نویں اور بارہویں صدی کے درمیان پوری مسلم دُنیا میں پھیل گئی تھی۔" (انسائیکلوپیڈیا آف اسلام) پروفیسر لوئی مے سی ناں کا دعویٰ ہے کہ یورپ والوں نے مزدوروں اور دستکاروں کو گلڈوں (صنف) میں منظم کرنا قرامطہ ہی سے سیکھا تھا۔ ان گلڈوں کی سب سے پُرانی تفصیل اخوان الصفا کے آٹھویں رسالے میں ملتی ہے۔ (پروفیسر حتی۔ تاریخ عرب صفحہ ۴۴۵)۔ ہمدان قرمطی کی طاقت رفتہ رفتہ اتنی بڑھی کہ اُس نے کوفہ کے قریب ایک بستی دارالہجرت کے نام سے آباد کرلی۔ اس مرکز میں قرمطی داعیوں کو تعلیم دی جاتی تھی اور پھر دُور دراز مقامات پر تبلیغ کے لئے بھیجا جاتا تھا۔

قرمطی تحریک کی پہلی چنگاری ۸۶۹ء میں جنوبی عراق کی شورے کی کانوں میں پھوٹی۔ ان کانوں میں افریقہ کے زنگی غلاموں سے کام لیا جاتا تھا۔ ان کی حالت اتنی ناگفتہ بہ تھی کہ بالآخر انہوں نے بغاوت کردی اور اُن کے رہنما علی بن محمد نے

اعلان کیا کہ میں علوی ہوں۔ مجھے بشارت ہوئی ہے کہ جا ؤ مسلمانوں کو عباسیوں سے نجات دِلوا۔ اس شورش میں قرمطیوں نے زنگی کان کنوں کی پوری حمایت کی اور یہ چنگاری دیکھتے ہی دیکھتے شعلہ بن گئی۔ غلاموں کے دستے کے دستے علی ابن محمد کے پرچم تلے جمع ہونے لگے اور باغیوں نے وسطی عراق پر قبضہ کر لیا۔ یہ لوگ چودہ سال تک شاہی لشکر سے لڑتے رہے۔ آخر کار اُنھیں شکست ہوئی لیکن اس بغاوت سے خلافت کی بنیادیں کھوکھلی ہوگئیں۔ چنانچہ اس خانہ جنگی کے دوران میں مصر نے۔ جو بعد میں اسماعیلیوں کا مرکز بنا اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا۔

پہلا اسماعیلی داعی جو ۸۸۳ء میں یمن سے سندھ میں وارد ہوا الہیثم تھا۔ اس نے زمین ہموار کر لی تو اسماعیلی داعیوں کی تعداد میں اضافہ ہونے لگا اور وہ سندھ و ملتان کے علاوہ کاٹھیاوار اور گجرات میں بھی اسلام کی تبلیغ کرنے لگے۔ اسماعیلی داعی عموماً دہقانوں اور دستکاروں یعنی معاشرے کے نچلے طبقوں کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بناتے تھے۔ اُن کی دوسری خصوصیت یہ تھی کہ وہ اسلامی تعلیمات کو مقامی تہذیب سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتے تھے تاکہ عام لوگوں کو یہ بدگمانی نہ ہو کہ اسلام ان کے رسم و رواج یا طرزِ زندگی کا دشمن ہے۔ وہ اسلام کے سیدھے سادے اُصولوں کو عوام کی زبان میں بیان کرتے تھے۔ اور عربی زبان سیکھنے یا عربی تہذیب اختیار کرنے پر زور نہیں دیتے تھے۔ وہ تو نو مسلموں کو نام بدلنے پر بھی مجبور نہ کرتے تھے۔ ان کی کوششوں سے پہلے سومرہ قوم کے لوگ مسلمان ہوئے پھر سَمّہ قوم کے لوگ۔

اسماعیلی داعیوں نے جس وقت اپنی تبلیغ شروع کی تو ملتان کا صوبہ منصورہ

کی ماتحتی سے آزاد ہو چکا تھا۔ البتہ خطبہ دونوں جگہوں پر عباسی خلفا ہی کے نام کا پڑھا جاتا تھا۔ اسماعیلیوں نے ملتان میں چُپکے چُپکے اپنا اثر رسوخ اتنا بڑھا لیا کہ لوگوں نے ۹۶۴ء میں اسماعیلی داعی جلَم بن شیبان کی قیادت میں بغاوت کر دی اور عرب حاکم کو قتل کر کے جلَم کو ملتان کا حاکم بنا دیا۔ جلَم بن شیبان مصر سے آیا تھا لہٰذا ملتان میں مصر کے فاطمی خلفار کا خطبہ پڑھا جانے لگا۔ جلَم نے محمد بن قاسم کی تعمیر کردہ مسجد بند کر دی اور نمازیوں کے لیے ایک نئی مسجد بنوائی۔ اُس وقت ملتان کی جو حالت تھی اس کا اندازہ مشہور عرب سیاح اور جغرافیہ داں المقدسی کے بیان سے ہوتا ہے۔ مقدسی جلَم بن شیبان کے عہد میں ملتان آیا تھا۔ وہ لکھتا ہے کہ :۔

ملتان کے لوگ شیعہ ہیں .... یہاں فاطمی خلیفہ مصر کا خطبہ پڑھا جاتا ہے۔ اور ملک میں اُسی کے احکام چلتے ہیں ..... ملتان منصورہ سے چھوٹا شہر ہے لیکن اس کی آبادی بڑی ہے۔ پھلوں کی فراوانی نہیں ہے پھر بھی پھل سستے ہیں۔ مکانات لکڑی کے بنے ہیں۔ کاروبار میں ایمانداری برتی جاتی ہے۔ مسافروں کی دیکھ بھال اچھی طرح ہوتی ہے۔ آبادی کی اکثریت عربوں کی ہے جو دریا کے کنارے رہتی ہے۔ تجارت کی بڑی گہما گہمی ہے۔ باشندے شائستہ ہیں اور حکومت انصاف پرور۔ عورتیں بازاروں میں لوگوں سے بہت کم بات چیت کرتی ہیں۔ اور بناؤ سنگار اور خودنمائی سے پرہیز کرتی ہیں۔ پانی میٹھا ہے اور معیارِ زندگی اونچا۔ لوگ خوشحال اور تندرست ہیں کاروبار

میں نفع بہت ہے۔ شہر صاف ستھرا نہیں ہے۔ مکانات چھوٹے چھوٹے ہیں۔ موسم گرم اور خشک ہے۔ لوگوں کا رنگ سیاہی مائل ہے۔ سکے فاطمی طرز کے ڈھالے جاتے ہیں۔ لیکن قندھاری سکوں کا چلن زیادہ ہے۔ (احسن التقاسیم لیڈن ۱۸۱۴ - ۸۲)۔

کچھ مدت گزرنے پر اسماعیلی سومروں نے عرب حاکموں کو منصورہ سے بھی مار بھگایا۔ اب وادیٔ سندھ میں اُن کی دو خود مختار ریاستیں قائم ہو گئیں۔ البتہ ملتان میں ان کی حکومت فقط ۴۵ سال (۹۶۵ء - ۱۰۱۰ء) رہی اور محمود غزنوی کے ہاتھوں ختم ہوئی۔ مگر ۱۰۳۰ء میں جب محمود غزنوی نے وفات پائی اور اُس کے جانشین تخت و تاج کے لئے آپس میں لڑنے لگے تو اسماعیلیوں کی بن آئی۔ اُنہوں نے لوگوں کو شیخ سومار راجپل نامی ایک مقامی سردار کے پرچم تلے جمع کرنا شروع کر دیا اور ۱۰۵۱ء میں موقع پاکر ملتان پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ ملتان میں سومروں کی حکومت تقریباً سوا سو سال تک برقرار رہی۔ تب سلطان شہاب الدین غوری ڈیرہ اسماعیل خان اور سندھ ساگر دوآبے کو تسخیر کرتا ہوا ملتان کی جانب بڑھا۔ اس نے ملتان اور اُوچھ کو ایک ہی ہلّے میں فتح کر لیا۔ اور ناصر الدین قباچہ کو وہاں کا حاکم مقرر کر دیا۔ (۱۱۷۵ء) غوریوں کی آمد کے ساتھ ہی وادیٔ سندھ میں عربوں کا اقتدار ہمیشہ کے لئے ختم ہو گیا۔

عربوں نے وادیٔ سندھ پر تقریباً ساڑھے تین سو سال تک حکومت کی۔ پھر بھی بعض مؤرخوں کا خیال ہے کہ عربی تہذیب کی حیثیت نقش برآب سے زیادہ نہ تھی۔ اور اس کے اثرات دیرپا ثابت نہیں ہوئے۔ حالانکہ عقل

یہی کہتی ہے کہ اتنے طویل رابطے کے دَوران میں یہاں کے باشندوں نے عربوں کی تہذیب کا تھوڑا بہت اثر ضرور قبول کیا ہوگا۔ یہ درست ہے کہ بیشتر عرب مقامی لوگوں سے الگ تھلگ رہتے تھے لیکن وہ حاکمِ وقت تھے۔ لہٰذا قدرتی بات ہے کہ کم از کم شہریوں میں اُن کی تقلید کا رُجحان ضرور پیدا ہوا ہو گا۔ بالکل اسی طرح جیسے ہم لوگوں میں انگریزوں کی تقلید کا رُجحان پیدا ہوا حالانکہ انگریز بھی تعداد میں بہت کم تھے۔ اور ہم سے دُور رہتے تھے۔ عرب حاکموں کے علاوہ یہاں مخلوط نسل کے لوگوں کی ایک معقول تعداد پیدا ہو گئی تھی۔ اس طبقے کا جُھکاؤ عہدِ انگلشیہ کے اینگلو انڈین اور عیسائیوں کی مانند ہم بھی عرب تہذیب ہی کی طرف تھا۔ اس کے علاوہ ملک کی دفتری زبان عربی تھی پس مُلازمت پیشہ لوگوں کو لامحالہ عربی زبان سیکھنی پڑتی تھی۔ اور جو لوگ مسلمان ہو گئے تھے ان کو اپنی مذہبی ضرورتوں کے لئے عربی زبان ہی کا سہارا لینا پڑتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ سماجی زندگی کا شاید ہی کوئی شعبہ ایسا تھا جو عربوں کی تہذیب اور طرزِ معاشرت سے متاثر نہ ہوا ہو۔

عربوں نے سندھ کے معاشی نظام میں کوئی تبدیلی نہیں کی بلکہ تجارت اور زراعت کے جو طریقے یہاں پہلے سے رائج تھے ان کو بدستور برقرار رکھا۔ البتہ جن عرب لشکریوں نے یہاں مستقل بود و باش اختیار کر لی ان کو زمینیں بطور معافی عطا کر دی گئیں۔ مالگذاری کا حساب یہ تھا کہ نہری زمینوں سے پیداوار کا ۲/۵، چاہی زمینوں سے ۳/۱۰ اور بارانی زمینوں سے ۱/۴ حصہ وصول کیا جاتا تھا۔ زمینوں کے علاوہ کھجور کے درختوں، انگور، آم اور لیمو کے باغات اور شراب کی بھٹیوں پر بھی ٹیکس لگتا تھا۔ تخمینہ لگایا گیا ہے کہ مالگذاری، محصولات، اور جزیے سے

خلیفۂ وقت کو ہر سال ایک کروڑ پندرہ لاکھ نقرئی درہم (۸ کروڑ ۶۲ لاکھ روپے) کی آمدنی ہوتی تھی۔ جب کہ صوبۂ کابل کی سالانہ آمدنی فقط ۲۲ ½ لاکھ درہم تھی (سندھ گزیٹیر صفحہ ۱۳۹ و شیخ اکرام صفحہ ۱۹)۔ یہ آمدنی نظم و نسق کے مصارف کے علاوہ تھی۔ اتنی بڑی مقدار میں ملک کی دولت کے کھنچ کھنچ کر سمندر پار چلے جانے سے سندھ کی معیشت کا جو حال ہوا ہو گا اس کا اندازہ کرنا چنداں مشکل نہیں ہے۔

سندھ کا والی ہمیشہ عرب ہوتا تھا اور خلیفہ اسے خود مقرر کرتا تھا۔ ضلع کے حاکم کو عامل کہتے تھے جو عموماً ہندو ہوتا تھا۔ فوج میں غالب اکثریت عربوں اور مقامی مسلمانوں کی تھی۔ لیکن محمد بن قاسم کے زمانے ہی سے جاٹوں کو فوج میں بھرتی کرنے لگے تھے چنانچہ سیوستان (سیون) کے چار ہزار جاٹ سپاہی عرب لشکر میں شامل ہو کر راجہ داہر کے خلاف لڑے تھے۔ محکمۂ مال کے بیشتر عہدہ دار ہندو تھے۔

عربوں کے زمانے میں سندھ سے سفید شکر، کھجور، چاول، جڑی بوٹیاں کافور، نیل، بانس، بید، ناریل، کیلا، دو کوہان کے اونٹ، ہاتھی، بھینس، مرغیاں، مور، ہاتھی دانت، جوتے، لکڑی کے صندوق، تانبے کے برتن اور سوتی کپڑوں کے تھان دساور بھیجے جاتے تھے مگر یہ پتہ نہیں چلتا کہ سندھی سوداگر ان چیزوں کے بدلے کیا مال درآمد کرتے تھے۔

مولوی ابو ظفر ندوی نے مقدسی، اصطخری، ابن حوقل اور ابن اثیر کے مشاہدات کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہاں کے ہندو مسلمان ایک ہی وضع کی پوشاک پہنتے تھے۔ البتہ تاجروں کا لباس کرتا اور لنگی تھا۔ لیکن بادشاہ کا لباس ہندو راجاؤں کے مثل کرتا اور ازار ہوتا تھا۔ وہ کان میں بالا پہنتا اور زلفیں رکھتا

تھا (۳۷۲)۔

بھیرہ سے سندھ کے بالائی حصے تک کے باشندوں کی زبان ہندکی یا ہندوی تھی۔ بقیہ سندھ میں سندھی بولی جاتی تھی۔ جیسے البیرونی سین ڈب لکھتا ہے۔ ساحلی علاقوں میں ملگاری کا رواج تھا اور مکران میں مکرانی اور فارسی کا۔ ملتان، منصورہ، دیبل، اور دوسرے شہروں میں عربی بولنے اور سمجھنے والوں کی کافی تعداد موجود تھی۔ چنانچہ الاصطخری کتاب مسالک والممالک میں لکھتا ہے کہ "ولسان اہل المنصورہ والملتان و نواحیہا العربیۃ والسندیۃ" (اہالیان منصورہ و ملتان اور نواحی بستیوں کی زبان عربی اور سندھی ہے) عربوں سے پیشتر یہاں کا رسم الخط ہندکی تھا۔ اس رسم الخط کا نمونہ ابن ندیم نے الفہرست میں نقل کیا ہے۔ مگر عربوں کے دور میں ہندکی رسم الخط متروک ہو گیا اور سندھی زبان عربی نسخ میں لکھی جانے لگی۔ رفتہ رفتہ عربی کے سینکڑوں الفاظ بھی سندھی زبان میں داخل ہو گئے۔

عربوں کے عہد میں دیبل، منصورہ، ملتان اور اُوچھ علم و ادب کے بڑے مرکز تھے۔ چنانچہ عرب سیاح ابو القاسم (جو ۹۸۵ء میں سندھ آیا تھا) اور المقدسی نے (جو ۹۹۲ء میں منصورہ آیا تھا) یہاں کے مسلمان عالموں اور ادیبوں کو بہت سراہا ہے۔ حالانکہ المقدسی کے بیان کے مطابق منصورہ میں کافروں کا غلبہ تھا۔ مگر اس میں کلام نہیں کہ ان شہروں کا تہذیبی اور علمی ماحول یقیناً عربی ہو گا۔ عرب مورخین کی کتابوں میں جو اشارے ملتے ہیں ان سے بھی اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔ البتہ برصغیر پاک و ہند میں قرآن شریف کا پہلا ترجمہ سندھی زبان میں ہوا۔ اس واقعے کا ذکر کرتے ہوئے مولوی ابو ظفر ندوی اور شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں کہ "۲۷۰ھ

۸۸۳ء میں الور کے ہندو راجہ مہردک بن رائک نے منصورہ کے حاکم عبداللہ بن عمر ہباری سے درخواست کی کہ اسلام کی تعلیمات کو سندھی زبان میں منتقل کیا جائے تو بہتر ہوگا۔ عبداللہ نے ایک عراقی کو جس کی پرورش منصورہ میں ہوئی تھی الور روانہ کیا۔ وہ سندھی اور عربی دونوں زبانوں پر عبور رکھتا تھا۔ یہ عراقی تین سال الور میں رہا۔ وہاں اس نے قرآن شریف کا ترجمہ راجہ کی فرمائش پر سندھی زبان میں کیا اور راجہ کی تعریف میں ایک قصیدہ بھی سندھی زبان میں لکھا۔ یاد رہے کہ قرآن شریف کا پہلا اردو ترجمہ تقریباً ایک ہزار سال بعد ۱۷۹۱ء میں ہوا۔ اور دہلی کے مسلمانوں کی روشن خیالی کا یہ عالم تھا کہ انہوں نے شاہ عبدالقادر پر کفر کے فتوے لگائے۔

تاریخ میں ایسے متعدد سندھی بزرگوں کا ذکر آتا ہے جو غلام ہو کر عراق گئے۔ وہاں انہوں نے عربی سیکھی اور علم و فضیلت میں بڑی شہرت پائی۔ مثلاً سیرۃ نبویؐ کے محقق ابو معشر سندھی جو جنگ میں قید ہو کر بغداد بھیجے گئے تھے۔ وہ اس پائے کے عالم تھے کہ جب اُن کا انتقال ہوا (۷۸۷ء) تو جنازہ کی نماز خلیفہ مہدی عباسی نے پڑھائی۔ مشہور صوفی بایزید بسطامیؒ (وفات ۸۷۴ء) کے استاد ابو علی السندی سندھی تھے۔ بسطامیؒ نے ان سے "توحید و الحقائق" اور علم فنا سیکھا اور اُنہیں حنفی فقہ کی تعلیم دی۔ ابو علی سندھی کی بزرگی کا اعتراف مولانا جامی نے بھی کیا ہے "بایزید گوید من از ابو علی علم فنا و توحید آموختم و ابو علی از من" (نفحات الانس بحوالہ آب کوثر ص ۳۶) مولوی ابو ظفر ندوی کا تو دعوی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے اجداد بھی سندھی تھے (ص ۳۵۹)

ابن اثیر نے عربی زبان کے کئی شاعروں کا تذکرہ کیا ہے جو سندھی نژاد

تھے۔ اُن میں سب سے مُمتاز ابوالعطا سندھی ہے جو بچپن ہی میں قید ہو کر شام گیا تھا۔ اُس کو عربی پر یوں تو پوری قدرت حاصل تھی البتہ سندھی ہونے کے سبب وہ بعض عربی آوازوں کو صحیح طور سے ادا نہیں کر سکتا تھا۔ اس لئے اپنے قصیدے راوی سے پڑھواتا تھا۔ ابوالعطا سندھی کے آقا کو اُس کا ایک قصیدہ اتنا پسند آیا کہ اس نے ابوالعطا کو آزاد کر دیا۔ ابوالعطا نے متعدد قصیدے خلفائے بنی اُمیّہ کی شان میں لکھے اور جب اُن کا زوال ہوا تو کئی مرثیے تصنیف کئے۔ اس کے دو اشعار بطور نمونہ درج ذیل ہیں :۔

اِلا اَن عینا لم تجد یوم واسط علیک بجاری و معھا لجمود

عشیۃ تام النائحات وصففت اکف بایدی ماتم وخدود

ایک اور شاعر ابوضلع سندھی تھا جو غلامی کا طوق پہنے بغداد میں وارد ہوا تھا۔ اُس کو وطن کی زیارت پھر کبھی نصیب نہ ہوئی مگر وہ جب تک زندہ رہا اپنے مُلک کے گُن گاتا رہا۔ آثار البلاد قزوینی میں اس کا ایک قصیدہ ہندوستان کی تعریف میں موجود ہے۔ کیا عجب کہ عربی زبان میں اس نوعیت کی سب سے پہلی تصنیف وہی ہو۔ ابوضلع سندھی کو ہندوستان کے ذرّے ذرّے سے محبّت ہے۔ اس کے نزدیک یہاں بارش سے موتی اور یاقوت پیدا ہوتے ہیں اور یہاں کے میوؤں اور پھلوں کا جواب ممکن نہیں اور یہاں کی تلوار کو صیقل کی حاجت نہیں ہوتی۔ اور یہاں کے نیزے ایسے ہوتے ہیں کہ اُن کی جُنبش سے فوجوں کے دل ہل جاتے ہیں :۔

لَقَدْ أَنْكَرَ أَصْحَابِي وَمَا ذٰلِكَ بِالْأَمْثَلْ

إِذَا مَا مُدِحَ الْهِنْدُ وَسَيْفُهُمُ الْهِنْدِيُّ الْمِقْصَلْ

لَعَمْرِي إِنَّهَا أَرْضٌ إِذَا الْقَطْرُ بِهَا يَنْزِلْ

يَصِيرُ الدُّرُّ وَالْيَاقُوتُ وَالدُّرُّ لِمَنْ يَعْطَلْ

فَمِنْهَا الْمِسْكُ وَالْكَافُورُ وَالْعَنْبَرُ وَالْمَنْدَلْ

وَأَصْنَافٌ مِنَ الطِّيبِ لِيَسْتَعْمِلَ مَنْ يَتْفَلْ

وَأَنْوَاعُ الْأَفَاوِيهِ وَجَوْزُ الطِّيبِ وَالسُّنْبُلْ

وَمِنْهَا الْعَاجُ وَالسَّاجُ وَمِنْهَا الْعُودُ وَالصَّنْدَلْ

وَإِنَّ التُّوتِيَا فِيهَا كَمِثْلِ الْجَبَلِ الْأَطْوَلْ

وَمِنْهَا الْبَبْرُ وَالنَّمْرُ وَمِنْهَا الْفِيلُ وَالدَّغْفَلْ

وَمِنْهَا الْكُرْكِيُّ وَالْبَبْغَاءُ وَالطَّاؤُسُ وَالْجَوْزَلْ

وَمِنْهَا شَجَرُ الرَّانِجِ وَالسَّاسَمُ وَالْفُلْفُلْ

سُيُوفٌ مَا لَهَا مِثْلٌ قَدِ اسْتَغْنَتْ عَنِ الصَّيْقَلْ

وَأَرْمَاحٌ إِذَا مَا هُزَّتِ اهْتَزَّ بِهَا الْجَحْفَلْ

فَهَلْ تُنْكِرُ هٰذَا الْفَضْلَ إِلَّا الرَّجُلُ الْأَخْطَلْ

جب میدانِ جنگ میں ہندی تلوار اور تیر کی تعریف کی گئی تو میرے دوستوں نے

اہلِ ہند کے فضل و کمال سے انکار کیا حالانکہ یہ کسی طرح بھی مناسب نہ تھا۔

- میری عمر کی قسم جب ہند میں نزولِ باراں ہوتا ہے تو بارش کے یہ قطرے زیور سے خالی انسان کے لیے موتی اور یاقوت بن جاتے ہیں۔
- اس میں مشک، کافور، عنبر اور صندل پیدا ہوتا ہے اور گندہ رہنے والے کے لیے بہت سی خوشبویات ہیں۔
- اس میں قسم قسم کے خوشبودار پودے اور سنبل کے بوٹے ہیں اور ہاتھی دانت ساگون، عود اور صندل کے درخت پائے جاتے ہیں۔
- یہاں توتیا لمبے چوڑے پہاڑ کی طرح ہوتا ہے اور اس کے جنگلوں میں شیر ببر، چیتے، ہاتھی، بھیڑیے کے بچے، سارس، طوطے، مور اور کبوتر پائے جاتے ہیں۔
- ہند میں تل اور کالی مرچوں کے درخت ہیں۔
- بے مثال ہندی تلواریں صیقل سے بے نیاز ہیں اور جب ہندی نیزے گردش میں آتے ہیں تو سارا لشکر حرکت میں آجاتا ہے۔
- اہلِ ہند کے فضل و کمال کا وہی شخص منکر ہوسکتا ہے جو احمق ہو۔

فنِ موسیقی سے ناواقفیت کے باعث ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ سندھی موسیقی میں عرب موسیقی کی ملاوٹ کتنی ہے البتہ ہمارے بعض راگوں کے نام خود اس کی اصلیت کا پتہ دیتے ہیں مثلاً ایمن، رج اور زنوگلہ جو یہاں جنگلہ ہوگیا۔ سندھ میں الغوزے کا رواج بھی غالباً

عربوں ہی کے عہد میں ہوا۔

عربوں کے عہد کی کوئی عمارت اب موجود نہیں ہے۔ البتہ بھنبھور میں جو پرانے آثار دریافت ہوئے ہیں اُن کا مطالعہ اس اعتبار سے بہت مُفید ہے کہ وہاں ایک ہی مقام پر تلے اوپر چار تہذیبوں کے نشان ملتے ہیں۔ سب سے نچلی سطح پر ساکاؤں اور پارتھیوں کے، اس سے اُوپر ساسانیوں کے، پھر ہندوؤں کے اور سب سے اوپر مسلمانوں کی تہذیب کے۔ ساکاؤں کے آثار پہلی صدی قبل مسیح اور دوسری صدی عیسوی کے درمیانی عہد کے ہیں۔ ان آثار سے پہلی بار یہ پتہ چلا ہے کہ ساکاؤں اور پارتھیوں کا مرکز گو شمال میں واقع تھا لیکن سمندر کے ساحل تک کے علاقے بھی ان کے تسلط میں تھے۔ ساسانیوں کے عہد کی چیزوں میں سب سے قیمتی دریافت ان کے سکے ہیں۔ ایک سکے پر ایک طرف ساسانی فرماں روا کی شبیہہ بنی ہے اور پہلوی حروف کندہ ہیں۔ اور دوسری طرف آتش کدہ بنا ہے۔ اور ۲۱ یزدگردی سال (۳۲ھ) اور مرو لکھا ہے (جس ٹکسال کا یہ سکہ تھا)۔ مگر دلچسپ بات یہ ہے کہ اس کے سامنے کی طرف خط کوفی میں بسم اللہ بھی کھدا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ سکہ ڈھلا تو ساسانی عہد میں تھا لیکن فتح ایران کے بعد عربوں نے اس پر بسم اللہ کی عبارت کندہ کروا دی تھی۔ ہندوؤں کے زمانے کی چیزیں کثرت سے ملی ہیں۔ ان میں مٹی کے نقشین برتن، شیو لنگھم، مورتیاں، سیپ اور ہاتھی دانت کے زیبائشی سامان، شیشے اور پتھر کی مالائیں، تانبے کے چمچے، کڑے، چوڑیاں، چھلے اور سُرمہ کی سلائیاں اور لوہے کی چھریاں اور کلہاڑے قابلِ ذکر ہیں۔ مٹی کے بعض مٹکوں پر کالی روشنائی سے کچھ الفاظ اور ہندسے دیوناگری رسم الخط میں لکھے ہوئے ہیں۔ ساتویں آٹھویں

صدی عیسوی کی ان تحریروں سے ثابت ہوتا ہے کہ اس علاقے میں عربی رسم الخط سے پیشتر دیوناگری رسم الخط رائج تھا۔

بھنبھور میں اموی اور عباسی دونوں عہدوں کی چیزیں برآمد ہوئی ہیں۔ لہٰذا ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ جگہ خواہ دیبل ہو یا نہ ہو محمد بن قاسم کے زمانے میں سندھ کی اہم بندرگاہ ضرور تھی۔ عربوں کے دور میں شہر کے دو حصے تھے۔ ایک حصار بند علاقہ جس میں بندرگاہ جامع مسجد، سرکاری دفاتر اور حاکموں کے مکانات واقع تھے۔ دوسرا صنعتی علاقہ جو حصار کے باہر تھا۔ حصار کی چنائی پتھر کے بڑے بڑے ٹکڑوں اور مٹی کے گارے سے کی گئی تھی۔ اور دیواروں کو تھوڑے تھوڑے فاصلے پر برجیوں سے مستحکم کیا گیا تھا۔ دیواروں کی اونچائی آج بھی ۱۹ فیٹ ہے

عربوں کی سب سے تاریخی تعمیر بھنبھور کی جامع مسجد ہے۔ یہ عمارت شہر کے وسط میں واقع تھی۔ اس جگہ کی کھدائی میں اب تک تیرہ کتبے ملے ہیں۔ یہ کتبے پتھر کی سلوں پر خط کوفی میں کندہ ہیں۔ اتفاق سے دو کتبوں پر تاریخیں بھی درج ہیں ایک پر ۱۰۹ھ (۷۲۷ء) اور دوسرے پر ۲۹۴ھ (۹۰۷ء) پہلے سن تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ عربوں نے وادی سندھ میں سب سے پہلی مسجد اسی مقام پر تعمیر کی تھی۔ مسجد کا نقشہ کوفہ اور واسط کی جامع مسجدوں (۶۷۰ء اور ۷۰۲ء) سے مشابہ ہے۔ بھنبھور کی مسجد ایک چوکور عمارت تھی۔ ۱۲۲ فیٹ لمبی اور ۱۲۰ فیٹ چوڑی۔ اس کا صحن ۷۵ فیٹ لمبا اور ۵۸ فیٹ چوڑا تھا۔ اور اس پر پتھر کی اینٹیں بچھی ہوئی تھیں۔ مسجد کی تین سمتوں میں چھوٹے چھوٹے حجرے اور دالان تھے۔ ان کی چھتوں کو لکڑی کے دو رویہ کھمبوں پر قائم کیا گیا تھا۔ مغربی سمت میں کافی کشادہ

عبادت گاہ تھی۔ اس کی چھت کو گیارہ گیارہ کی قطار میں ۳۳ کھمبے سنبھالے ہوئے تھے۔ کھمبوں کے جو ٹکڑے ملے ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ اُن پر ملمّع کاری کی گئی تھی۔ کھمبے چوکور پتھروں پر رکھے ہوئے تھے اور اُن پتھروں پر اُبھرواں نقش و نگار بنے تھے۔ مگر وہ عربوں سے قبل کی کسی عمارت میں استعمال ہو چکے تھے۔ صحن کے شمال مشرقی گوشے میں وضو کے لئے ایک چبوترہ اور پانی کے اخراج کے لئے پتھر کی ایک پکّی نالی بنی تھی۔ مسجد میں محراب نہیں تھی۔ محراب کی عدم موجودگی بھی مسجد کی قدامت کی وزنی دلیل ہے کیونکہ محراب کا رواج بازنطینی اثر کے تحت خلیفہ ولید اول کے عہد میں (۷۰۹ء) مدینہ میں شروع ہوا تھا۔ مسجد میں ۷۰۹ء کا جو کتبہ ملا ہے وہ خطِ کوفی میں خطّاطی کا شاہکار ہے۔

مسجد کے شمال میں ایک اور شاندار عمارت کے آثار ملے ہیں۔ یہ عمارت شاید کسی سرکاری دفتر یا مدرسے کی تھی۔ اس میں دو رویہ کمرے اور غلام گردشیں تھیں۔ مگر گھریلو استعمال کی بہت ہی کم چیزیں یہاں سے نکلی ہیں۔ حصار کے شمال مشرقی گوشے میں پتھر کی بنی ہوئی ایک اور نہایت پُرشکوہ عمارت کے آثار دریافت ہوئے ہیں۔ یہ عمارت نیم دائرے میں تھی اور اس کی دیواریں ٹھوس پتھر کی تھیں۔ فرش پر چُونے کا پلستر کیا ہوا تھا۔ عمارت میں ایک بڑا سا کنواں بھی تھا اور اس کا ایک پھاٹک میٹھے پانی کی جھیل کی طرف کھلتا تھا۔ اس جگہ سے عربوں کی اقامت کے بالکل ابتدائی دنوں کی چیزیں نکلی ہیں۔

بھنبھور میں اموی عہد کے مٹّی کے برتن بھی ملے ہیں۔ ان پر عربی حروف خطِ کُوفی میں اُبھارے گئے تھے یا پھول پتیاں اور اقلیدسی شکلیں بنی تھیں۔ ان

ظروف میں ایک چھوٹا سا پیالہ ہے جس میں دو طرف دستے لگے ہیں اور خطِ کوفی میں ایک شعر لکھا ہے۔ بہت سے مٹکے ملے ہیں۔ جن کے نیلے اور سبز روغن آج بھی شیشے کی طرح جھلکتے ہیں۔ ان پر انگور کی بیلوں اور پھول پتیوں سے بہت دلکش نقش و نگار بنائے گئے ہیں۔ البتہ عباسی عہد کے برتنوں پر ایرانی بالخصوص نیشاپوری اثرات غالب ہیں۔

بھنبھور سے عربوں کے زمانے کے سینکڑوں سکے برآمد ہوئے ہیں۔ یہ دو قسم کے ہیں۔ اوّل وہ جو خلفائے بغداد کی ٹکسالوں میں ڈھالے گئے تھے اور دوم وہ جو سندھ میں ڈھلے تھے۔ بغدادی سکے بہت پتلے اور اجلے ہیں۔ اور ان پر عربی عبارت بڑی خوبصورتی سے کھودی گئی ہے۔ ان کے برعکس مقامی سکے چھوٹے اور بھدے ہیں۔ ان کے سانچے شاید عطائیوں نے تیار کیے تھے۔ سب سے پرانے سکے خلیفہ ولید بن عبدالملک کے ہیں جس کے عہد میں محمد بن قاسم نے سندھ پر حملہ کیا تھا۔ یہ سکے چاندی کے ہیں۔ اور ان پر سن ۹۵ھ (۷۱۳ء) کندہ ہے۔

مگر تہذیبی اکتساب کا دھارا ہمیشہ ایک ہی سمت میں نہیں بہتا بلکہ دو قوموں کے مابین جب کوئی مستقل رشتہ قائم ہوتا ہے تو وہ ایک دوسرے سے کچھ نہ کچھ ضرور سیکھتی ہیں۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو عربوں نے سندھ و ہند کی تہذیب سے جو فیض حاصل کیا کہ وہ کہیں زیادہ وسیع تھا۔ عربوں نے اس وقت تک اپنے ذہن کے دروازے بند نہیں کیے تھے بلکہ دَعْ ماکدر و خُذ ماصفا کے اصول پر عمل کرتے تھے۔ وہ نئے نئے علوم و فنون کی تلاش میں رہتے تھے اور جہاں کہیں کوئی کارآمد چیز مل جاتی تھی اس سے استفادے کی پوری کوشش کرتے تھے۔

چنانچہ انھیں یہاں علم ہیئت، علم حساب و ہندسہ، طب، کیمیا، فلسفہ، سیاست، حربیات، یوگا، تصوف، اور ادب کی جو جو مستند کتابیں دستیاب ہوئیں انہوں نے ان کا ترجمہ عربی زبان میں کر لیا۔

عرب اور سندھ و ہند کے درمیان فکری اختلاط کو خلیفہ منصور عباسی (۷۵۳ء — ۷۷۴ء) اور خلیفہ ہارون رشید (۷۸۰ء — ۸۰۸ء) کے عہد میں بہت فروغ ہوا۔ بالخصوص برمکی وزیروں کی علم دوستی کے باعث۔ برمکیوں کے اجداد کشمیر سے ایران گئے تھے اور عباسی دربار میں ان کا بڑا اثر و رسوخ تھا۔ ہارون رشید کے وزیر یحییٰ برمکی کا بیٹا موسیٰ برمکی اور پوتا عمران برمکی دونوں سندھ کے والی رہ چکے تھے۔ اس لئے یہاں کے علوم و فنون سے بخوبی آگاہ تھے۔ انہوں نے متعدد عالموں کو یہاں طب سیکھنے کے لئے بھیجا۔ اور ہند و گیانیوں کو عراق بلوایا۔ ان کو شفاخانوں کی نگرانی سپرد کی اور سنسکرت کی اہم کتابیں ان سے عربی میں ترجمہ کروائیں۔

سندھی عالموں کا پہلا وفد خلیفہ منصور کے زمانے میں ۷۷۱ء میں عراق گیا۔ اس وفد میں ایک حساب داں پنڈت بھی شامل تھا۔ وہ برہما گپتا کی کتاب برھما سدھانت بھی اپنے ہمراہ لے گیا تھا۔ خلیفہ نے سدھانت کا ترجمہ ایک عرب حساب داں کی مدد سے عربی میں کروایا۔ عراق میں اس پنڈت کے کئی شاگرد بھی ہوئے۔ اور سدھانت کی جسے عرب کتابُ الہندوالسندھ کہتے تھے کئی شرحیں اور خلاصے لکھے گئے۔ عربوں نے ہندسہ کا علم بھی اسی پنڈت سے سیکھا۔ عرب علم ہندسہ کو الرقومُ الہندیہ کہتے تھے مگر یہ علم جب عربوں کی وساطت سے یورپ پہنچا تو وہاں عربوں سے منسوب ہو گیا۔

عباسیوں کے عہد میں یونانی طب کا رواج عام تھا۔ اور شاہی اطبا بھی

یونانی ہوتے تھے۔ فتحِ سندھ کے بعد جب عربوں کو سندھی بیدوں سے سابقہ پڑا تو پتہ چلا کہ ہندوستانی طب میں بھی بڑی خوبیاں ہیں۔ چنانچہ ہندوستانی طب سے واقفیت کی خاطر ایک درجن سے زیادہ سنسکرت کتابیں عربی زبان میں منتقل کی گئیں۔ ان میں ہندی طب کے مشہور عالم سوشس رُدک اور چارک کی تصنیفات بھی شامل تھیں۔ ایک کتاب جانوروں کے علاج سے متعلق تھی۔ دوسری جڑی بوٹیوں کی تاثیر پر تھی۔ تیسری عورتوں کے امراض پر۔ اور چوتھی سانپ کے زہر پر۔ زہروں پر ایک کتاب خالد برمکی کی فرمائش پر فارسی میں ترجمہ کی گئی اور پھر عربی میں۔ ہندوستانی بیدوں کی بھی بغداد میں بڑی آؤ بھگت کی جاتی تھی۔ کہتے ہیں کہ ایک بار ہارون رشید بیمار پڑا یونانی طبیبوں نے بہتیری کوشش کی مگر افاقہ نہ ہوا۔ تب خلیفہ نے مَنکا نامی ہندوستانی بید کو طلب کیا۔ منکا کے علاج سے ہارون الرشید نے شفا پائی اور انعام واکرام سے نوازنے کے علاوہ منکا کو دارالترجمہ میں سنسکرت کی کتابیں ترجمہ کرنے پر مامور کیا۔

صنفِ ادب میں سب سے مشہور کتاب جس کا عربی میں ترجمہ ہوا پنچ تنتر تھی۔ جانوروں کی حکایت کے اس مجموعے کو عربی میں کلیلہ ودمنہ کہتے ہیں اور فارسی میں انوارِ سہیلی۔ تحقیق سے یہ بھی ثابت ہوا ہے کہ الف لیلہ کی متعدد داستانیں ہندوستانی کہانیوں سے ماخوذ ہیں۔ ان کے علاوہ مہابھارت اور ارتھ شاستر کے ترجمے بھی عربی میں کئے گئے۔ اور بدھ مت سے متعلق بھی کئی کتابیں عربی زبان میں منتقل ہوئیں۔ اس بنا پر بعض مستشرقین کا خیال ہے کہ اسلامی تصوف میں ویدانت، بھگوت گیتا اور گوتم بدھ کی تعلیمات کی جھلکیاں ملتی ہیں۔ چنانچہ شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں کہ:۔

"عرب مصنفین (مثلاً الندیم، الاشوری، شہرستانی) کی تصانیف میں ہندوستانی مذاہب اور فلسفہ کے متعلق مستقل ابواب ہیں۔ ان کے علاوہ اس زمانے کے اسلامی لٹریچر میں بدھ سادھوؤں اور یوگیوں کا ذکر بالوضاحت ملتا ہے۔ ان تعلقات کی بنا پر بعض یورپین مستشرقین کی رائے ہے کہ ان ہندوستانی اثرات کے راستے کئی خیالات جن کا سراغ قرآن مجید یا احادیث یا سیرت نبوی میں نہیں ملتا تصوّف میں داخل ہو گئے۔" (ایضاً ص ۳۵)

غرضیکہ تین سو سال کی طویل مدّت میں اہلِ سندھ نے عربوں سے اور عربوں نے سندھیوں سے بہت کچھ سیکھا۔ البتہ یہاں کے آلاتِ پیداوار بدستور وہی رہے جو سندھ میں عربوں سے پیشتر رائج تھے۔ اور سماجی رشتوں کی نوعیت میں بھی کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ اس اعتبار سے سندھ کی قومی تہذیب کی اساس تو وہی رہی جس کا خمیر وادیِ مہران کے آب و گِل سے اُٹھا تھا لیکن یہ تہذیب مسلمانوں کے نظامِ فکر و احساس سے پھر کبھی آزاد نہ ہو سکی۔ سماجی اور سیاسی اقتدار بھی ہمیشہ مسلمانوں کے اونچے طبقوں ہی کے ہاتھ میں رہا۔ وہی نظم و نسق کے اصول نافذ کرتے تھے۔ وہی تہذیبی قدروں کا رُخ متعین کرتے تھے اور لوگوں کے مزاج و مذاق پر انھیں کی جمالیاتی رغبتوں کا سکہ چلتا تھا۔ سندھی زبان بھی اب وہ نہیں رہی جو عربوں کی آمد سے پیشتر تھی۔ سندھی کا رسم الخط ہی نہیں بدلا بلکہ اس کا لسانی جمود بھی ٹوٹ گیا۔ اور عربی الفاظ کی وجہ سے سندھی لغت کا ذخیرہ بہت وسیع ہو گیا۔

سندھ کی تہذیبی تشکیل میں دریائے سندھ نے بڑا تاریخی کردار ادا کیا ہے کیونکہ اہل سندھ کی معیشت کا انحصار اسی دریا پر ہے۔ اسی دریا سے نہریں نکال کر وہ اپنے کھیتوں کو سیراب کرتے تھے۔ یہی دریا ان کی سب سے محفوظ شاہراہ تھی جس کے ذریعہ وہ اپنا تجارتی مال بندرگاہوں تک لے جاتے تھے۔ وہ سندھ ساگر کے گیت گاتے تھے اور اپنے بچوں کو اس کی کہانیاں سناتے تھے۔ چنانچہ ان کی تہذیب عربوں کی آمد سے پیشتر انفرادی پیکر میں ڈھل چکی تھی۔ اس سلسلے میں پروفیسر گانکاسکی نے ایک چین تصنیف کا حوالہ دیا ہے جس میں سندھیوں کی قومی خصوصیات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "یہ لوگ وجیہہ، نرم گفتار اور سست ہوتے ہیں۔ ان کو گیت، موسیقی اور رقص کا بڑا شوق ہے۔ اور وہ اپنے ملک سے بہت محبت کرتے ہیں۔" (پیپلز آف پاکستان صـ۱۱۸) خود عرب مصنفین سندھ کو برصغیر کے بقیہ علاقوں سے الگ ملک سمجھتے تھے۔

سندھ کی تہذیبی وحدت کی آخری حد غالباً ملتان اور اُوچھ (پنج ند کا علاقہ) تھی جہاں سے دریائے سندھ اپنے معاون دریاؤں کے پانی کو سمیٹ کر سندھ میں داخل ہوتا ہے۔ راجہ داہر کی شمالی سرحد بھی وہی تھی اور محمد بن قاسم کی آخری منزل بھی وہی تھی۔ ملتان کے اوپر "غیر علاقہ" شروع ہو جاتا تھا۔

چھٹا باب

تُرکی اور ایرانی تہذیب کے اثرات

سلطان محمود غزنوی کو دولت کی ہوس ہندوستان لائی تھی۔ اُسے کیا خبر تھی کہ غزنوی لشکر کے حملے ایک ایسے تہذیبی انقلاب کا پیش خیمہ ثابت ہوں گے جس کے نقوش صدیوں تک مٹائے نہ مٹ سکیں گے۔ اس تہذیبی انقلاب کی داغ بیل ماوراءالنہر کے تُرکوں نے ڈالی تھی۔ البتہ جو طرزِ معاشرت اور نظام اقدار وہ اپنے ہمراہ لائے اس پر ایرانی تہذیب کی چھاپ بہت گہری تھی۔ دراصل اُس زمانے میں بغداد سے بخارا تک عباسی سلطنت کے ہر گوشے میں ایرانی تہذیب ہی کا ڈنکا بج رہا تھا۔

ایرانی تہذیب کا غلبہ ہمارے مُلک پر قریب قریب آٹھ سو برس تک رہا۔ اس غلبہ کی سب سے روشن نشانی فارسی زبان ہے جس کے اثر سے ہم آج تک آزاد نہیں ہو سکے ہیں۔ اُنیسویں صدی تک سرکاری دفتروں کا سارا کاروبار اسی زبان میں ہوتا تھا اور ذریعۂ تعلیم بھی فارسی ہی تھا۔ درباروں میں باریابی اور سرکاری محکموں میں ملازمت کے لئے بھی فارسی جاننا ضروری تھا۔ خط وکتابت فارسی زبان میں کی جاتی تھی۔ شادی غمی کے رُقعے فارسی میں لکھے جاتے تھے۔ شعر

فارسی میں کہے جاتے تھے۔ فکر وفن کا اظہار فارسی میں ہوتا تھا۔ غرض کہ فارسی دانی تہذیب وشائستگی کی علامت بن گئی تھی۔ حکمران اور متوسط طبقے مادری زبان میں اظہارِ خیال کو باعثِ ننگ خیال کرتے تھے اور جس شخص کو فارسی نہیں آتی تھی اس کو اُجڈ اور گنوار سمجھتے تھے۔ فارسی زبان کے اثر ونفوذ کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ اٹھارویں صدی میں گو جگہ جگہ غیر مسلموں کی خود مختار ریاستیں قائم ہوگئی تھیں لیکن اُن کی دفتری زبان بھی فارسی ہی تھی۔

ایرانی تہذیب کے غلبے کے سبب سے زندگی کے دوسرے شعبوں میں بھی اہم تبدیلیاں رُونما ہوئیں۔ ترکوں کا رہن سہن وادیٔ سندھ کے باشندوں سے مختلف تھا۔ ان کی ضرورت کی چیزیں بھی یہاں نہیں ملتی تھیں۔ ان ضرورتوں کو پورا کرنے کے سلسلے میں متعدد صنعتوں نے رواج پایا ۔۔ اسی نسبت سے نئے نئے ہنر اور پیشے اختیار کئے جانے لگے اور حکامِ وقت کے طور طریقے اور رسوم و رواج بھی اپنائے جانے لگے ۔ اور بہت دن نہ گذرے تھے کہ برِ صغیر کی خوراک اور پوشاک پر، سوچنے اور محسوس کرنے کے انداز پر، علم وحکمت پر، ادب، مصوّری موسیقی، رقص، تعمیر، آرائش وزیبائش کے سامان، حرب وضرب کے آلات، اور نشست وبرخواست کے آداب سب پر ایرانی تہذیب کا رنگ چڑھ گیا۔

مگر یہ تبدیلیاں زیادہ تر شہروں کے اونچے اور متوسط طبقوں کی زندگی میں آئیں۔ دیہات کے لوگوں پر اس تہذیبی انقلاب کا اثر بہت کم پڑا۔ اس طرح ایرانی غلبے کی وجہ سے ہماری ملکی تہذیب دو الگ الگ خانوں میں بٹ گئی۔ ایک خانہ ایرانی تہذیب کا تھا اور دوسرا مقامی تہذیبوں کا۔ ایرانی تہذیب کو راج

سنگھاسن نصیب ہوا۔ البتہ مقامی تہذیبوں کا کوئی پُرسان حال نہ رہا۔ مقامی تہذیبیں اگر زندہ رہ گئیں تو اپنی داخلی صلاحیتوں کے طفیل کسی راجہ نواب نے اُن کی سرپرستی نہیں کی۔

عربوں نے ۶۴۲ء میں فارس کو فتح کیا تھا۔ رفتہ رفتہ ساسانی سلطنت کے بقیہ علاقے بھی اُن کے زیرنگیں آگئے۔ اور ۷۱۲ء میں جن دنوں محمد بن قاسم سندھ پر قبضہ کرنے میں مصروف تھا تو عربوں کے ایک اور لشکر نے قطیبہ ابن مسلم کی قیادت میں بخارا، سمرقند، اور ماوراءالنہر کو تسخیر کر لیا۔ نویں صدی میں جب عربوں کا زوال شروع ہوا تو ماوراءالنہر میں سامانیوں نے اپنی خودمختار حکومت قائم کر لی (۸۷۴ء۔ ۹۹۹ء) سامانیوں کا دارالسلطنت بخارا تھا اور بلادِ عجم میں انہیں کا فرمان چلتا تھا۔ سامانی ایرانی نژاد تھے۔ انہوں نے عربی کو ہٹا کر فارسی کو سرکاری زبان کا رتبہ دیا۔ اور ایرانی تہذیب کو خوب چمکایا۔ فارسی کا پہلا عظیم شاعر رودکی (وفات ۹۴۰ء) سامانیوں ہی کے دربار سے وابستہ تھا۔

سامانیوں کے آخری دنوں میں بخارا میں بھی بغداد کی مانند ترکی غلاموں کا اثر و نفوذ بہت بڑھ گیا تھا۔ یوں بھی ماوراءالنہر کی بیشتر آبادی ترک تھی چنانچہ اَلپتگین نامی ایک ترک غلام نے سامانیوں کے خلاف بغاوت کر دی اور غزنی میں اپنی خودمختار حکومت بنالی۔ (۹۶۲ء) الپتگین کے بعد سُبکتگین نامی ایک اور غلام جس کی شادی الپتگین کی بیٹی سے ہوئی تھی غزنی کے تخت پر بیٹھا (۹۷۶ء) سُبکتگین نے ہندوشاہی خاندان کے راجہ جے پال سے کابل اور پشاور کا علاقہ چھین لیا اور پشاور میں اپنا ایک نائب سلطنت مقرر کر دیا (۹۸۰ء) امیر سُبکتگین

کے بیٹے سلطان محمود غزنوی (۹۹۷ء-۱۰۳۰ء) نے باپ کی سلطنت کو بہت وسعت دی۔ اور غزنی سے سرہند تک غزنویوں کی عملداری ہوگئی۔

لاہور کا ستارۂ اقبال محمود غزنوی کے جانشینوں کے عہد میں چمکا۔ یہاں امن تھا۔ خوش حالی تھی اور اہلِ دانش کی حوصلہ افزائی ہوتی تھی۔ ولایتِ ہند کا دارالحکومت ہونے کے سبب سے نووارد مسلمانوں کو آرام سے زندگی بسر کرنے کے بہت مواقع حاصل تھے لہذا علمار فضلا، صوفیار کرام اور شعرار بخارا، سمرقند، ہرات، غزنی اور خراسان سے کھنچ کھنچ کر یہاں آنے لگے اور لاہور بلادِ اسلامیہ میں علم وادب کا نہایت اہم مرکز بن گیا۔

مگر شمال مغرب کی سمت سے آنے والے ان بزرگوں کی سرگرمیاں لاہور تک محدود نہیں رہیں بلکہ بعضوں نے پشاور، ملتان، اُوچھ اور منصورہ میں بھی سکونت اختیار کرلی۔ اس طرح فارسی زبان وادب اور ایرانی تہذیب کا غلبہ رفتہ رفتہ وادیٔ سندھ کے سبھی شہروں پر ہوگیا۔

غزنوی دَور کا سب سے مشہور شاعر مسعود سعد سلمان ساوجی تھا۔ (۱۰۴۶ء-۱۱۲۱ء) دراصل پاکستان کا پہلا فارسی شاعر وہی ہے۔ اس کے والد خواجہ سعد سلمان سلطان مسعود غزنوی کے عہد میں بہ سلسلۂ ملازمت لاہور آکر آباد ہوئے تھے۔ مسعود سعد یہیں پیدا ہوا۔ وہ لاہور میں بڑے ٹھاٹھ باٹھ سے رہتا تھا اور شاعری کے باعث دربار میں بھی اس کی بڑی عزت ہوتی تھی۔ لیکن یہی روشنیٔ طبع اس کے لئے عذاب بن گئی۔ چنانچہ کبھی وہ مقربینِ خاص کی صف میں جگہ پاتا اور کبھی معتوب ہوکر قید کی سختیاں جھیلتا تھا۔ کہتے ہیں کہ ۱۰۷۹ء میں سلطان ابراہیم غزنوی کو خبر ملی کہ آپ کا بیٹا

سیف الدین محمود سلطان ملک شاہ سلجوقی سے مل کر آپ کے خلاف سازش کر رہا ہے۔
بادشاہ نے سیف الدین محمود کو قید کر دیا۔ اور اس کے ہم نشینوں کو کڑی سزائیں دیں۔
مسعود سعد سلمان بھی اسی جرم میں گرفتار ہوا اور دس سال قید رہا۔ چنانچہ لکھتا ہے کہ

تارے از موئے من سفید نہ بود — چوں بہ زنداں مرا فلک بہ نشاند

(میرے بدن کا ایک بال بھی سفید نہ تھا — جس وقت کہ فلک نے مجھے زندان میں ڈالا)

ماندم اندر بلادِ غم چنداں — کہ یکے موئے من سیاہ نہ ماند

(میں نے اتنے دن مصیبت میں گذارے — کہ میرا ایک بال بھی سیاہ نہ رہا)

قید سے چھٹکارا پانے کے بعد مسعود سعد سلمان کو نائب سلطنت ہند کے پیشکار اور سپہ سالار ابونصر فارسی کی سرپرستی حاصل ہو گئی۔ ابونصر فارسی خود بھی شاعر تھا اور ادیبوں اور عالموں کی بڑی قدر کرتا تھا۔ اس نے مسعود سعد کو جالندھر کا ناظم مقرر کر دیا۔ لیکن حاسدوں نے اس کا پیچھا نہ چھوڑا۔ مسعود دوبارہ قید ہوا۔ اور تین سال تک اسیری کی صعوبتیں جھیلتا رہا۔ اسیری کے دوران ہی میں اُس نے کئی حبسیہ قصیدے لکھے جو اپنے سوز و درد اور وارداتِ قلبی کے باعث فارسی ادب میں ایک مخصوص مقام رکھتے ہیں۔
حبسیات کی جو روایت مسعود سعد نے ۹ سو برس پہلے قائم کی تھی وہ الحمد للہ اب تک نہ صرف زندہ ہے بلکہ غالبؔ، حسرتؔ موہانی، ظفر علی خاں، فیض احمد فیضؔ، حبیب جالبؔ، سردار جعفری، مخدوم محی الدین، گُل خاں نصیر، اجمل خٹک، اُستاد دامنؔ احمد ندیم قاسمی اور دوسرے ادیبوں نے اس روایت کو اور چمکایا ہے۔

رہائی کے بعد مسعود سعد سلمان کو شاہی کتب خانے کا منتظم بنا دیا گیا۔ اُس نے اپنے کلام کی تدوین اسی زمانے میں کی۔ عوفی کا بیان ہے کہ مسعود کے تین دیوان تھے۔

" ایک فارسی میں، دوسرا عربی میں اور تیسرا ہندوی میں"۔ عربی اور ہندوی دیوان تو ضائع ہو گئے البتہ مسعود کا فارسی دیوان تہران سے شائع ہو چکا ہے۔

تذکرہ نویسوں نے مسعود کے علاوہ کئی اور لاہوری شاعروں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں ابو عبداللہ روزبہ، ابوالفرج رونی اور مسعود بن سعد شالی زیادہ مشہور ہیں۔ ۱۱۵۱ء میں جب علاؤ الدین جہاں سوز نے غزنی پر قبضہ کر کے شہر میں آگ لگا دی تو سلطان خسرو شاہ (۱۱۵۲ء – ۱۱۶۰ء) نے بھاگ کر لاہور میں پناہ لی۔ اب لاہور غزنویوں کا دارالحکومت ہو گیا۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو خسرو شاہ وادیٔ سندھ کا پہلا مسلمان بادشاہ تھا جس نے یہاں مستقل سکونت اختیار کی۔ غزنی پر چونکہ ترکمان قبائلیوں کا قبضہ تھا اس لئے وہاں کے علماء اور شعراء نے بھی لاہور کا رُخ کیا۔ اُن کے آنے سے لاہور کی تہذیبی رونق اور بڑھ گئی۔

لاہور کا آخری مسلمان بادشاہ خسرو ملک (۱۱۶۰ء – ۱۱۸۶ء) تھا۔ اُس میں شمشیر و سنان کی صلاحیت تو نہ تھی البتہ وہ شعر و شاعری کا بڑا دلدادہ تھا۔ اُس کے عہد کے شاعروں میں خواجہ شہاب الدین محمد بن رشید، یوسف بن نصر اور یوسف بن محمد الوربندی قابلِ ذکر ہیں۔ یوسف بن محمد کا شمار اُمرار دربار میں ہوتا تھا۔ لیکن کچھ عرصہ کے بعد اس نے فقیری لے لی اور گوشہ نشین ہو گیا۔ خسرو ملک کے زمانے کا ایک مشہور فاضل نصر اللہ بن عبدالحمید تھا۔ اُس نے کلیلہ دمنہ کا ترجمہ عربی سے فارسی میں کیا تھا۔ خسرو ملک نے کسی بات پر خفا ہو کر قید کر دیا اور نصر اللہ نے اسیری ہی میں وفات پائی۔

مگر جس طبقے نے یہاں کے عام لوگوں میں شعائرِ اسلامی کی تبلیغ کی اور ان کے دل و دماغ پر گہرا اثر ڈالا وہ ایرانی صوفیا تھے۔ یوں تو اِکا دُکا بزرگ سلطان

محمود غزنوی کے عہد ہی میں یہاں آنے لگے تھے (شیخ اسماعیل بخاری نے لاہور کے ہزاروں شہریوں کو مسلمان کیا تھا۔ ۱۰۰۵ء) لیکن صوفیوں کے قافلے کے سالارِ اوّل درحقیقت داتا گنج بخش (۱۰۰۹ء۔ ۱۰۷۲ء) ہیں۔

داتا گنج بخش کا نام ابوالحسن علی عثمان تھا۔ وہ غزنی میں پیدا ہوئے چنانچہ اسی شہر کے دو محلوں کی نسبت سے جلابی اور ہجویری کہلاتے ہیں۔ غزنی میں مشہور عالم دین ابوالعباس شقانی اور صوفی ابوالفضل محمد بن الحسن ختلی (جو حسن بصری کے مُرید تھے) سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد، ہجویری طویل سفر پر روانہ ہو گئے اور تقریباً دس سال تک مختلف شہروں میں گھومتے رہے۔ جہاں جاتے کسی مسجد یا خانقاہ میں ٹھہرتے اور شہر کے عالموں سے مذہبی مسائل سیکھتے، صوفیوں کی صحبت میں بیٹھ کر طریقت کے اسرار و رموز کی کھوج لگاتے اور جو کتاب بھی دستیاب ہوتی اس کا بغور مطالعہ کرتے۔ (کشف المحجوب میں لکھتے ہیں کہ منصور حلاّج کی پچاس تصنیفات بغداد، خوزستان، فارس اور خراسان کے سفر ہی میں میری نظر سے گذریں)۔ کشف المحجوب سے پتہ چلتا ہے کہ نیشاپور، مرو، سمرقند، فرغانہ، آذربائجان، فارس، بغداد، دمشق غرض کہ کوئی ایسا تہذیبی مرکز نہ تھا جہاں ہجویری نے قیام نہ کیا ہو اور وہاں کے دانش وروں کی صحبت سے فیض نہ اُٹھایا ہو۔ سفر سے فارغ ہو کر، ہجویری تقریباً چالیس سال کی عمر میں لاہور میں وارد ہوئے اور یہیں مستقل سکونت اختیار کر لی البتہ انہوں نے نہ غزنوی نائب سلطنت کے دربار کی دہلیز چومی اور نہ وہ کسی امیر کی ڈیوڑھی پر سلام کرنے گئے بلکہ درویشوں کی مانند بقیہ عمر رشد و ہدایت میں گذار دی اور لاہور ہی میں انتقال کیا۔ اُن کا مزار نو سو برس گذر جانے کے بعد آج بھی ہزاروں لاکھوں ارادت مندوں کی زیارت گاہ ہے:

داتا گنج بخش متعدد کتابوں کے مصنف بھی ہیں۔ مثلاً کتاب فنا و بقا[1] جو جوانی میں لکھی گئی، اسرار الخرق والملونات[2]، الرعایۃ بحقوق اللہ[3]، نحو القلوب[4]، الایمان[5]، فرق فرق[6]، کشف الاحرار[7]، البیان[8]، منہاج الدین[9]، اور کشف المحجوب[10]۔ وہ فارسی میں شعر بھی کہتے تھے۔ چنانچہ کشف المحجوب میں لکھتے ہیں کہ میرا ایک دیوان تھا جو چوری ہو گیا اور میری کتاب منہاج الدین کے ایک اور صاحب مصنف بن بیٹھے۔ مگر ان کا سب سے عظیم تخلیقی شاہکار کشف المحجوب ہے جو تصوف پر فارسی زبان میں پہلی تصنیف ہے۔ یہ شرف بھی لاہور ہی کو حاصل ہے کہ تصوف پر قدیم ترین کتاب اسی شہر میں لکھی گئی تھی۔

داتا گنج بخش نے کشف المحجوب اپنے ایک دوست ابو سعید ہجویری کے گیارہ سوالوں کے جواب میں رقم کی تھی۔ کتاب کے ابتدائی پانچ ابواب میں تصوف کی وجہ تسمیہ اور اور اس کے نظریات سے بحث کی گئی ہے۔ بقیہ آٹھ فصلوں میں اکابر صوفیا کے احوال و اقوال سلسلہ وار بیان کئے گئے ہیں۔ پہلا سلسلہ جس کی ابتدا حضرت ابو بکرؓ سے ہوتی ہے صحابہ اور تابعین کا ہے۔ دوسرا ائمہ اہل بیت کا۔ تیسرا اہل صفہ کا جو دن رات مسجد نبویؐ میں بیٹھ کر عبادت کرتے رہتے تھے۔ چوتھا تبع تابعین کا اور پانچواں متاخرین کا۔ اس کے بعد مصنف نے صوفیہ کے مختلف فرقوں کے عقائد پر روشنی ڈالی ہے اور آخر میں حقیقتِ نفس کی بڑی مفصل تشریح کی ہے۔

داتا گنج بخش کے علم و فضل کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ کشف المحجوب میں آیات قرآنی اور احادیث نبویؐ کے بکثرت حوالوں کے علاوہ ائمہ اور صوفیا کے تقریباً دو سو اقوال اور تیس کتابوں کے اقتباسات درج ہیں۔ (صوفیوں میں بیشتر اقوال ابو یزید بسطامی، ابو بکر شبلی، ابراہیم ادھم اور جنید بغدادی

کے ہیں) اُن کو شریعت اور طریقت پر پورا عبور ہے اور وہ دونوں کے بارے میں اپنی رائے بلاخوف و خطر ظاہر کرتے ہیں۔ وہ جاہ پرست اور دنیادار علمارِ دین سے اتنی ہی نفرت کرتے ہیں جتنی بناوٹی صوفیوں سے۔ وہ عالم بے عمل کو اتنا ہی بُرا سمجھتے ہیں جتنا جاہل اور اَن پڑھ صوفیوں کو۔ لیکن ان کا فطری رجحان شریعت کی جانب ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک طریقت کی اساس شریعت ہے۔ اور جو طریقت شریعت سے اجتناب کرے وہ کفر و الحاد ہے۔ داتا گنج بخش نے کتاب میں اسلام کے دوسرے فرقوں اور عقیدوں کا ذکر جس انداز سے کیا ہے اُس کے تیور بھی جلالی ہیں۔ ان میں صوفیوں کی جمالی شان نہیں جھلکتی۔

کشف المحجوب کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ داتا گنج بخش کے وقت میں لاہور کو لہانور کہتے تھے اور گو یہ شہر سلطنت ہند کا دارالحکومت تھا لیکن شہرت کے اعتبار سے اُس کی حیثیت ملتان سے کم تھی۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ

"من اندر دیار ہند در بلدۂ لہانور کہ از مضافات ملتان است میانِ ناجنساں گرفتار ماندہ" (صفحہ ۱۱۱)

وہ لاہور کو ملتان کے "مضافات" میں شمار کرتے ہیں اور غالبًا عالموں اور صوفیوں کی لاہور میں عدم موجودگی کے باعث اپنے آپ کو صحبتِ ناجنساں میں گرفتار محسوس کرتے ہیں۔

دراصل اُس وقت تک وادیٔ سندھ میں مسلمانوں کا سب سے اہم تہذیبی مرکز ملتان ہی تھا۔ اس سے دو نتیجے اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ اوّل یہ کہ ملتان کے اسماعیلی حکمران بڑے علم دوست اور روشن خیال تھے جو عقیدوں کے اختلاف

کے باوصف ایران سے آنے والے صوفیوں کا خیر مقدم کرتے تھے۔ دوسرے یہ کہ ملتان اور اوچھ میں آباد ہونے والے صوفیوں کا تعلق خود اسمٰعیلی یا شیعہ فرقے سے تھا۔ صورتِ حال کچھ بھی ہو لیکن اس تاریخی حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ مغلوں کی آمد سے پیشتر تک تصوّف کے سب سے بڑے مرکز ملتان اور اُوچھ تھے۔ چنانچہ وہ صوفی بزرگ جو ہندوستان جانے کے ارادے سے یہاں آتے وہ بھی لاہور کے بجائے ملتان ہی میں برسوں قیام کرتے تھے۔ مثلاً خواجہ معین الدین اجمیری اور خواجہ قطب الدین بختیار کاکی (دہلی)۔ خواجہ نظام الدین اولیاء بھی جو بابا فرید گنج شکر کے مُرید تھے دہلی سے اجودھن (پاکپٹن) آتے اور مہینوں مرشد کے پاس قیام کرتے تھے۔

صوفیائے ملتان میں پہلا نام شاہ یوسف گردیزی (۱۰۶۹ء — ۱۱۵۲ء) کا ہے۔ وہ بغداد سے آئے تھے اور ان کے خاندان کے لوگ آج تک ملتان میں آباد ہیں۔ مسلمانوں کے دَور کی سب سے قدیم عمارت یوسف گردیزی ہی کا مزار ہے۔ دوسرے مشہور صوفی سلطان سخی سَرور (وفات ۱۱۸۱ء) ہیں جو ملتان کے مضافات میں پیدا ہوئے تھے۔ مگر جن بزرگوں نے اپنی درویشی اور انسان دوستی کے باعث مُلک گیر شہرت پائی ان میں بابا فرید گنج شکر (وفات ۱۲۶۵ء) اور شیخ بہاؤالدین زکریا ملتانی (۱۱۷۲ء - ۱۲۶۲ء) سرِ فہرست ہیں۔ شیخ بہاؤالدین زکریا جو برِّصغیر میں سہروردی سلسلے کے بانی سمجھے جاتے ہیں ملتان میں پیدا ہوئے۔ خراسان اور بغداد میں تعلیم پائی تو ہیں شیخ شہاب الدین سہروردی کے مرید ہوئے۔ (سہروردی کو سلطان صلاح الدین ایوبی نے الحاد کے جُرم میں قتل کروادیا

تھا) اور ملتان واپس آئے۔ ان کے اخلاق اور انداز تلقین میں اتنا خلوص اور انسانیت کا اتنا درد تھا کہ بے شمار لوگ ان کے مرید ہو گئے۔ مگر وہ خانہ نشیں درویش نہ تھے بلکہ بہبودیٔ خلق کے کاموں میں بڑھ چڑھ کر شریک ہوتے تھے۔ انہوں نے آبپاشی کے لئے نہریں اور کنوئیں کھدوائے، زراعت کے لئے جنگلوں کو کٹوا کر کھیت تیار کئے اور تجارت کی بھی حوصلہ افزائی کی۔

شیخ بہاؤ الدین زکریا کو شاعری اور سماع کا بھی شوق تھا۔ مشہور ایرانی شاعر عراقی جو شہاب الدین سہروردی کا بھانجہ تھا ملتان آیا تو شیخ نے اس کی بڑی خاطر کی، اور بالآخر اپنی بیٹی اس سے بیاہ دی۔ اُوچھ کے سید جلال الدین میر شاہ میر سُرخ بخاری اور سندھ کے لال شہباز قلندر (وفات ۱۲۷۴ء) اُن کے خاص مریدوں میں تھے۔

تیرھویں صدی کی ابتدا میں جب منگولوں نے ترکستان اور ایران کو تاخت و تاراج کرنا شروع کیا تو عالموں، صوفیوں، اور ہنرمندوں کی بہت بڑی تعداد نے ترکِ وطن کر کے ملتان، لاہور، سندھ اور ہندوستان میں پناہ لی۔ بابا فرید گنج شکر کے دادا بھی منگولوں کے خوف سے کابل سے بھاگ کر ملتان آئے تھے۔ بابا فرید گنج شکر ۱۱۷۴ء میں کھوتوال مضافاتِ ملتان میں پیدا ہوئے۔ ملتان، ہانسی اور دہلی میں تعلیم پائی۔ اور معرفت حاصل کرنے کی غرض سے دہلی، خراسان، عراق اور مکّہ معظمہ کا سفر اختیار کیا۔ دورانِ سفر میں خواجہ قطب الدین بختیار کاکی، شیخ شہاب الدین سہروردی اور شیخ فرید الدین عطار کی صحبتوں سے بھی فیض اُٹھایا۔ سفر سے واپس آ کر پہلے دہلی میں قیام کیا پھر اجودھن میں مستقل سکونت اختیار کر لی اور وہیں انتقال فرمایا۔

ان کا لقب "شکر گنج" ان کی میٹھی زبان اور اخلاقِ حسنہ کی زندہ شہادت ہے۔

صوفیوں کی ہر دل عزیزی کا راز یہ ہے کہ انہوں نے وقت کی سب سے اہم سماجی ضرورت کو پورا کیا۔ یہ سماجی ضرورت تھی مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان مفاہمت اور دوستی۔ ترکی اور ایران سے آنے والے مسلمانوں کی تعداد آٹے میں نمک سے زیادہ نہ تھی۔ وہ حاکمِ وقت تھے اور طاقت کے زور پر رعایا کو اطاعت پر تو مجبور کر سکتے تھے مگر طاقت کے زور سے دلوں پر حکومت نہیں کی جا سکتی۔ دلوں پر حکومت تو وہی لوگ کر سکتے ہیں جن کے دل میں انسانیت کا درد ہو، جو خدمتِ خلق کو سب سے بڑی عبادت سمجھتے ہوں، جو دوسروں کے ساتھ بلا امتیازِ مذہب و ملت، رنگ و نسل، زبان و تہذیب، محبت کا برتاؤ کریں اور ہر آڑے وقت میں ان کے کام آئیں۔ یہ سماجی فریضہ صوفیوں نے اس خوبی سے ادا کیا کہ ہزاروں لاکھوں انسان اسلام کے حلقہ بگوش ہو گئے اور جنہوں نے اسلام قبول نہیں کیا ان کے دلوں میں بھی اجنبیوں کے خلاف وہ پہلی سی کدورت باقی نہیں رہی۔ ہندو مسلم اتحاد کی قوتوں کو فروغ دینے والوں میں صوفیائے کرام کی خدمات سرِ فہرست ہیں۔ انہوں نے اپنے طرزِ عمل سے مسلمانوں کو غیر مسلموں کے ساتھ میل جول بڑھانے کا طریقہ بھی سکھایا۔

صوفیائے کرام عوامی لوگ تھے۔ اور اُن کا اُٹھنا بیٹھنا عام لوگوں ہی کے ساتھ ہوتا تھا۔ لیکن عوام کے دلوں کو ہاتھ میں لینے اور اُن کے جذبات و احساسات کی تہ تک پہنچنے کے لئے اُن کی زبان کا جاننا بہت ضروری ہوتا ہے۔ اُس زمانے میں جب ترکستان اور ایران سے آنے والے علماء اور اُمراء اپنی فارسی دانی پر

فخر کرتے تھے اور مقامی زبانوں کو حقارت سے دیکھتے تھے صوفیوں نے مقامی زبانیں نہ صرف شوق سے سیکھیں بلکہ معرفت کی باتوں کو اُن زبانوں میں نظم بھی کیا تاکہ آسانی سے لوگوں کے ذہن نشین ہو جائیں۔

"پنجابی ادب دی کہانی" کے مصنف عبدالغفور قریشی نے تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند کے حوالے سے لکھا ہے کہ دیسی زبانوں میں تبلیغ کرنے اور شعر کہنے کی ریت اسماعیلی داعیوں نے گیارہویں صدی میں ڈالی تھی۔ ان میں سید نورالدین المعروف بہ ست گو نور، شاہ شمس سبزواری ملتانی (۱۱۶۵ - ۱۲۷۶ء) پیر شہاب الدین اور پیر صدرالدین زیادہ مشہور ہیں۔ یہ لوگ لوہانکا رسم الخط میں لکھتے تھے۔ یہ رسم الخط خوجہ داسندھی بھی کہلاتا ہے۔ ان پیروں کے کلام کے قلمی اور مطبوعہ نسخے سندھی، گجراتی، پنجابی، ہندوی اور کچھی زبانوں میں انڈیا آفس اور برٹش میوزیم کی لائبریریوں میں موجود ہیں (ص ۱۹۳) مصنف کے قول کے مطابق شاہ شمس کا اپنا "شمس مت" تھا جو "ست پنتھ کی دوسری شکل ہے"۔ اُن کے کلام کا نمونہ حسب ذیل ہے:۔

اے سوبھاگا   اِس دُنیا میں کیا گھن آئیوں
کیا گھن ویسی نال   سوبھاگا

اے سوبھاگا   نانگوں توں آئیوں   نانگوں توں ویسوں
کجھ نہ بنھ سی نال   سوبھاگا

اے سوبھاگا   پیر لسار پیوں وچ چونکے
کال نہ آوے درد   سوبھاگا

اگر یہ کلام واقعی شاہ شمس سبزواری کا ہے تو پنجابی زبان کے شاید قدیم ترین اشعار یہی ہیں۔

بابا فرید شکر گنج کا عارفانہ کلام پنجابی اور ہندوی دونوں زبانوں میں ملتا ہے۔ اُن کے ہندوی (اُردو) کلام کے نمونے مولوی عبدالحق نے اپنے مقالے "اردو کی ابتدائی نشو و نما میں صوفیائے کرام کا کام" میں نقل کئے ہیں۔ مثلاً

وقتِ سحر وقت مناجات ہے	خیز دریں وقت کہ برکات ہے
با تنِ تنہا کہ روی زیرِ خاک	نیک عمل کُن کہ وہی سات ہے
باہمہ دم ہمدمِ ابرار شو	صحبتِ شیراز بڑی بات ہے
پند شکر گنج بدل وجاں شنو	ضائع مکُن عمر عزیزات ہے

یا

را دل دیول ہمی نہ جائیے	پھاٹا پہنہ رُد کھا کھائیے
ہم درد لیشنہ آپے ریت	پانی لوریں اور مسیت

لیکن اُن کے پنجابی اشلوکوں کی تعداد ہندوی اشعار سے کہیں زیادہ ہے اور پنجاب کے لوگ آج بھی ان اشلوکوں کو بڑی عقیدت سے گاتے ہیں۔ اُن کی ہمہ گیری کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ گرو نانک (۱۴۶۹ء - ۱۵۳۹ء) نے بابا فرید کے بہت سے اشلوک سکھوں کی مذہبی کتاب گرنتھ صاحب میں شامل کر لئے تھے۔ اور سکھ لوگ اب تک ان اشلوکوں کو بڑی عزت سے پڑھتے ہیں۔

فریدا دُکھاں سیتی دینہہ گیا، سولہا سیتی رات
کھڑا پکارے پاتنیں بیڑا کپر دات

غرضیکہ ہندو مسلمانوں کے درمیان میل ملاپ کی جوت جگانے کے علاوہ صوفیائے کرام نے یہاں کی مقامی زبانوں کی ابتدائی نشوونما میں بھی بڑا تاریخی کردار ادا کیا ہے۔

(۲)

سلطان شہاب الدین غوری کے نائب قطب الدین ایبک نے ۱۱۹۳ء میں دلّی پر قبضہ کیا۔ اُس وقت سے مغلوں کی آمد تک (۱۵۲۶ء) پانچ مختلف خاندانوں نے دہلی کے تخت پر حکومت کی :-

۱- خاندانِ غلاماں ۱۱۹۳ء — ۱۲۸۷ء ۹۴ سال

(قطب الدین ایبک، التمش، رضیہ سلطانہ، بلبن)

۲- خاندانِ خلجی ۱۲۹۰ء — ۱۳۲۰ء ۳۰ سال

(علاؤالدین خلجی)

۳- خاندانِ تغلق ۱۳۲۰ء — ۱۴۱۳ء ۹۳ سال

(محمد تغلق، فیروز تغلق)

۴- خاندانِ سادات ۱۴۱۴ء — ۱۴۵۱ء ۳۷ سال

۵- خاندانِ لودھی ۱۴۵۱ء — ۱۵۲۶ء ۷۵ سال

(سکندر لودھی، ابراہیم لودھی)

تین سو تینتیس برس کی اس طویل مدّت میں پنجاب اور سرحد کے علاقے برابر سلطنت دہلی کے ماتحت رہے۔ اس اثنا میں فقط ملتان کو اسّی سال (۱۴۴۴ء — ۱۵۲۴ء) کی خودمختاری نصیب ہوئی۔ البتہ سندھ کے بیشتر علاقوں پر دہلی کی گرفت ہمیشہ ڈھیلی رہی۔ مرکز جب کبھی کمزور ہوا تو اہلِ سندھ نے موقع پاکر اپنی خودمختاری

کا اعلان کر دیا۔ لیکن سندھ کا طبقۂ اُمرا ایرانی زبان اور تہذیب کو بدستور خراج ادا کرتا رہا۔

پنجاب، سرحد اور سندھ دہلی کے مطیع تو ہو گئے لیکن غزنوی اور غوری دَور کے افغان اُمراء اور سالارانِ فوج کے اثر و رسوخ میں کوئی فرق نہیں آیا اور نہ اس علاقے کی سیاسی اہمیت کم ہوئی۔ اولاً ترکی اُمرا کی تعداد بہت تھوڑی تھی۔ لہٰذا سلاطینِ وقت کو پنجاب اور سرحد کے ذی اثر اشخاص کو نظم و نسق میں شریک کرنا پڑتا تھا۔ دوئمش سلطان محمود غزنوی اور سلطان محمد غوری کے زمانے ہی سے شاہی فوجوں میں پٹھانوں بالخصوص خلجیوں کی بڑے پیمانے پر بھرتی کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا لہٰذا سلطنت کے تحفظ اور توسیع کا انحصار پٹھان سپاہیوں کی کارکردگی پر تھا۔ وہ افغان سالار بختیار خلجی ہی تھا جس نے اودھ، بہار اور بنگال کو دہلی کی قلمرو میں شامل کیا (۱۱۹۹ء — ۱۲۰۶ء) اور وہ بھی خلجی سردار تھا جس نے خاندانِ غلاماں کے بعد دہلی میں خلجیوں کی حکومت قائم کی۔ اسی طرح لودھی اور سُوری خاندان کے حکمراں بھی افغان تھے۔ تغلق خاندان کا بانی غیاث الدین تغلق گو ترک نژاد تھا لیکن اس کی ساری عمر پنجاب میں گذری تھی۔ اور تخت نشینی سے پہلے وہ دیپالپور کا صوبہ دار تھا۔ شیخ محمد اکرام نے آبِ کوثر میں لکھا ہے کہ غیاث الدین تغلق بچپن میں بابا فرید کے پڑوس میں پاک پٹن میں رہا کرتا تھا (ص ۳۹۵)۔ سیّد خاندان کا بانی خضر خان بھی پندرہ سال تک ملتان، لاہور اور دیپالپور کا صوبہ دار رہ چکا تھا۔

شہزادگان دہلی کی سیاسی اور فوجی تربیت بھی عام طور پر پنجاب ہی

میں ہوتی تھی بلکہ ولی عہد سلطنت کو تو ملتان کا صوبے دار مقرر کیا جاتا تھا اور وہ جنوبی پنجاب و سندھ کا مالک و مختار ہوتا تھا۔ سلطان غیاث الدین بلبن کا ولی عہد اور چہیتا بیٹا محمد ملتان ہی میں منگولوں سے لڑتا ہوا مارا گیا تھا۔ غرضیکہ سلطنت دہلی کی تقدیر میں وادیٔ سندھ کے باشندوں بخصوص پنجاب اور سندھ کے امیروں اور سپاہیوں کا بڑا دخل رہا ہے۔ خاندانِ غلاماں کو چھوڑ کر بقیہ چاروں شاہی خاندانوں کے سربراہ یہیں کی خاک سے اُٹھے تھے۔

مگر اس میں کلام نہیں کہ سیاست اور تہذیب کا مرکزِ ثقل اب ملتان اور لاہور نہیں رہا تھا بلکہ دہلی اور آگرہ منتقل ہو گیا تھا۔ تخت و تاج کے فیصلے اب دہلی میں ہوتے تھے۔ اُمورِ سلطنت کے فرمان اب دہلی سے جاری کئے جاتے تھے۔ سپاہیوں کی بھرتی گو پنجاب اور سرحد میں ہوتی تھی لیکن لڑائیاں اب وسطی ہند اور دکن میں لڑی جاتی تھیں۔ باہر سے آنے والے اُمرار اور اہلِ علم و ادب اب لاہور اور ملتان کے بجائے دہلی کا رُخ کرتے تھے۔ صوفیوں میں اب خواجہ معین الدین اجمیریؒ، خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ، خواجہ نظام الدین اولیارؒ، شیخ بو علی قلندرؒ، نصیر الدین شاہ چراغؒ اور سید محمد گیسو دراز کی دھوم تھی۔

شاعری میں حضرت امیر خسروؒ دہلوی کا ڈنکا بجتا تھا۔ شرعی مسئلے اب دہلی کے صدر الصدور قاضی منہاج سراج، علار الملک اور مخدوم الملک عبداللہ سلطانپوری سے پوچھے جاتے تھے۔ فن کاروں اور ہنر مندوں کی سرپرستی کرنے والے نوابوں کی ڈیوڑھیاں بھی وہیں تھیں۔ اور موسیقی کو عروج دینے والے امیر خسرو، سلطان حسین شرقی، سلطان محمد عادل شاہ لودھی، میاں تان سین، سُوَر داس اور باز بہادر سب کا مولد جمنا کے اُس پار تھا۔

مگر سلطنت دہلی کے بعض اُمور ایسے تھے جن کا تعلق پنجاب، سرحد اور سندھ

سے بھی اتنا ہی گہرا تھا جتنا وادیٔ گنگ وجمن یا وسطی ہند سے۔ سب سے بنیادی مسئلہ جو شمس الدین التتمش (۱۲۱۱ء-۱۲۳۶ء) کے عہد میں اُٹھا اور پھر اورنگ زیب کے عہد تک ہر دور میں اُٹھتا رہا یہ تھا کہ سلطنت دہلی کی نوعیت کیا ہونی چاہیئے۔ آیا یہ سلطنت اسلامی ہو یعنی ریاست کا پورا نظام شریعت کے تابع ہو اور علمار دین جو بھی فیصلہ کریں بادشاہ اُس کی پابندی کرے یا سیکولر ہو یعنی مذہب کو اُمورِ سلطنت میں مداخلت سے باز رکھا جائے۔ البتہ ہر شخص کو عقیدے کی پوری آزادی ہو۔ یا ان دونوں کے مابین کوئی درمیانی راستہ اختیار کیا جائے جس سے علمار دین بھی راضی رہیں اور ریاست کے نظم ونسق میں بھی خلل نہ پڑنے پائے۔ موٹے لفظوں میں یہ سمجھیئے کہ سلاطینِ دہلی کو یہ طے کرنا تھا کہ ہندوؤں کے ساتھ جن کی ملک میں اکثریت ہے کس قسم کا برتاؤ کیا جائے۔ آیا ان کو مسلمانوں کے مساوی حقوق دیئے جائیں۔ اگر نہیں تو ان سے کم از کم رواداری اور نرمی سے پیش آیا جائے یا اُن کے ساتھ غلاموں کا سا سلوک کیا جائے۔

اس مسئلے کو حجّاج بن یوسف نے سندھ میں بڑی خوش اسلوبی سے حل کیا تھا لیکن سلاطین دہلی کا تاریخی پس منظر سندھ سے مختلف تھا۔ وہ جن علاقوں سے آئے تھے وہاں غالب اکثریت مسلمانوں کی تھی اور غیر مسلم اقلیتوں کی تعداد بہت تھوڑی تھی۔ البتہ ہندوستان میں صورتِ حال اس کے بالکل برعکس تھی۔ یہاں کی غالب آبادی غیر مسلموں پر مشتمل تھی۔ اور مسلمان بالکل اقلیت میں تھے۔

منگولوں کے پے در پے حملوں کے باعث ترکستان اور ایران سے آمد ورفت کا سلسلہ التتمش کے زمانے ہی میں قریب قریب ٹوٹ گیا تھا اور سلاطین دہلی نے ہندوستان کو اپنا وطن تسلیم کر لیا تھا۔ لیکن بدقسمتی سے انہیں دنوں منگولوں کے خوف سے بہ کثرت

علماء دین ترکستان سے بھاگ کر دہلی آگئے۔ ان کی وجہ سے مقامی مولویوں کے حوصلے بہت بڑھ گئے اور کفر و اسلام کی نزاع نے سنگین صورت اختیار کرلی۔ ملاؤں کا کہنا تھا کہ ہندو نہ اہلِ کتاب ہیں نہ اہلِ ذِمّہ۔ شرع میں تو اُن کے لئے ایک ہی حکم ہے کہ وہ اسلام قبول کریں ورنہ قتل کردے جائیں۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ اُن کا ایک وفد التتمش کے پاس گیا اور اُس سے مطالبہ کیا کہ ہندوؤں کے لئے حکم جاری کیا جائے کہ اَمّا القتل و اَمّا الاِسلام۔ التتمش بڑا جہاں دیدہ بادشاہ تھا۔ اس نے اپنے وزیر نظام الملک جُنیدی کی طرف دیکھا۔ جُنیدی بادشاہ کا مزاج داں تھا۔ اُس نے مولویوں کو امورِ مملکت کے نشیب و فراز سمجھائے اور کہا کہ میرے خیال میں اسلام کسی کو زبردستی مسلمان بنانے کی اجازت نہیں دیتا۔ اور اگر بفرضِ محال ہندوؤں کا قتل جائز بھی ہو تو بھی ہمارے پاس اتنی تلواریں بھی نہیں جن سے لاکھوں کروڑوں ہندوؤں کے سر قلم کئے جاسکیں۔ اس کے علاوہ آپ کو حقیقت پسندی سے کام لے کر یہ بھی سوچنا چاہیئے کہ سلطنت کے قیام کو ابھی چوتھائی صدی بھی نہیں گزری ہے۔ ایسے میں اگر ہندو بغاوت پر آمادہ ہو گئے تو ہم پورے ملک میں ان کا مقابلہ کیسے کرسکیں گے۔ مولویوں کے پاس وزیر کی ان باتوں کا کوئی جواب نہ تھا۔

لیکن التتمش کے بعد جب رضیہ سلطانہ تخت پر بیٹھی تو مولویوں کی بن آئی۔ رضیہ سلطانہ نہایت لائق اور ذہین شہزادی تھی۔ التتمش اس کو اپنے بیٹوں پر ترجیح دیتا تھا۔ وہ پردہ نہیں کرتی تھی۔ مردانہ لباس پہن کر گھوڑے کی سواری کرتی تھی اور کُھلے عام دربار میں آتی تھی لیکن آج سے ساڑھے چھ سو برس پیشتر کسی عورت کا بادشاہت کرنا التتمش کی روشن خیالی کی دلیل تو ضرور تھا لیکن تھا یہ بہت غیر معمولی

تجربہ۔ چنانچہ بعض ترک سرداروں کو یہ بات بہت ناگوار گذری اور انہوں نے مولویوں کے ساتھ مل کر بغاوت کردی۔

سلطان غیاث الدین بلبن کو (۱۲۶۶ء۔ ۱۲۸۷ء) کو مولویوں کی ریشہ دوانیوں کا پورا پورا علم تھا اور وہ اُن کی تنگ نظریوں سے بھی واقف تھا۔ اسی لئے اس نے مولویوں کو اُمورِ سلطنت میں مداخلت کی کبھی اجازت نہ دی۔ وہ علمار کے مشوروں اور شرع کے فیصلوں پر ریاست کے مفاد کو ہمیشہ ترجیح دیتا تھا۔ اور علانیہ کہتا تھا کہ اُمورِ ملکی سیاسی مصلحتوں کے پابند ہیں نہ کہ شرع فقہا کے داب کو ثرص ۱۰۷)۔

"وآنچہ صلاح ملک چند گاہ خود دانستے خواہ مشروع وخواہ نامشروع آں را درکار آوردے" (تاریخ فیروز شاہی از ضیار الدین برنی ص ۴۷)

ریاست درحقیقت ہر دور میں ایک طبقاتی ادارہ رہی ہے۔ اس کا مقصد برسرِاقتدار طبقوں کے مفاد کی حفاظت کرنا ہے۔ قرونِ وسطیٰ میں ریاست کا کام بادشاہ اور اس کے اُمرار کے طبقے کا بچاؤ تھا ۔ یہ درست ہے کہ ریاست کے اربابِ اختیار مذہب کو اپنے طبقاتی مفاد کی خاطر استعمال کرتے تھے اور مولویوں پنڈتوں اور پادریوں کی خدمات سے فائدہ اٹھانے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے لیکن وہ مذہب کے نمائندوں کو اپنا آقا تسلیم کرنے کے لئے ہرگز تیار نہیں تھے۔

بلبن کے بارے میں مشہور ہے کہ جب اُس کے دونوں بیٹے ۔ بغرا خان اور محمد خان ۔ لکھنا پڑھنا سیکھ گئے تو شاہی ملازموں نے بادشاہ سے عرض کی کہ شہزادوں کو فقہ اور صرف و نحو میں سے کس چیز کی تعلیم دی جائے۔ بلبن نے جواب دیا کہ مولویوں کو انعام دے کر رخصت کردیا جائے اور شہزادوں کو آداب السلاطین

اور ماثر السلاطین جیسی کتابیں جو بغداد سے التمش کے بیٹوں کے لئے منگوائی گئی تھیں تاریخ وسیاست کے فاضلوں سے پڑھوائی جائیں ۔ گداطبع مولوی جو کچھ پڑھاتے ہیں وہ میرے بیٹوں کے لئے اُمورِ مملکت میں مفید نہ ہوگا۔

مذہب کو ریاست سے دُور رکھنے میں علاؤ الدین خلجی (۱۲۹۶ء – ۱۳۱۶ء) بلبن پر بھی سبقت لے گیا۔ وہ مذہبی عالموں اور قاضیوں کے بارے میں کہا کرتا تھا کہ ان میں رموزِ مملکت کی سمجھ بالکل نہیں ہوتی۔ سلطنت کے لئے قواعد وضوابط بنانا بادشاہ کا کام ہے۔ شرع اور اہلِ شرع کو اس سے کوئی تعلق نہیں ہونا چاہیئے اُس عہد کے مولویوں کی ذہنیت کا اندازہ علاؤ الدین خلجی اور قاضی مغیث الدین بیانوی کی گفتگو سے بخوبی ہو جاتا ہے۔ کہتے ہیں کہ ایک بار بادشاہ نے قاضی صاحب سے پوچھا کہ ہندوؤں کے ساتھ ہمارا سلوک کیسا ہونا چاہیئے۔ قاضی صاحب نے جواب دیا کہ اگر سرکاری ملازم کسی ہندو سے چاندی طلب کرے تو اس کا فرض ہو کہ پوری عاجزی اور تعظیم کے ساتھ سونا پیش کرے اور اگر سرکاری ملازم اس کے مُنہ میں تھوکے تو وہ بغیر کراہت کے اپنا مُنھ کھول دے۔ بادشاہ کو چاہیئے کہ ہندوؤں کے مال اسباب پر قبضہ کرلے اور ان کو غلام بنا لے (ایضاً ص۱۶۳)

نفرت اور انسان دشمنی کے اِن مُنتوں کا موازنہ صوفیا کے حُسنِ اخلاق و محبّت سے کرو تو پتہ چلتا ہے کہ صوفیائے نے اسلام کو مقبول عام بنانے اور مولویوں نے اسلام کو مطعون کرنے میں کیسی کیسی گراں بہا خدمات سرانجام دی ہیں ۔ شاید مولویوں کی حرکتوں ہی سے بیزار ہو کر علاؤ الدین نے ایک نیا مذہب شروع کرنے کا ارادہ کیا تھا۔

علاؤالدین تو خیر قریب قریب اَن پڑھ تھا لیکن محمد تغلق (۱۳۲۵ء - ۱۳۵۱ء) پر کوئی شخص جہالت کا الزام نہیں لگا سکتا۔ مولویوں کو تو اس سے شکایت ہی یہ تھی کہ وہ معقولات کو منقولات پر ترجیح دیتا ہے۔ اور اپنا بیشتر وقت فلسفہ و حکمت کی کتابوں میں صرف کرتا ہے۔ اس نے مولویوں اور صوفیوں سے نجات پانے کی یہ ترکیب نکالی کہ ان کو جبراً کشمیر، دکن اور بنگال بھجوا دیا کہ جایئے اور اُن دُور اُفتادہ مقامات پر اسلام کی تبلیغ کیجئے۔ علاؤالدین خلجی کی طرح محمد تغلق بھی ایک نیا مذہب قائم کرنا چاہتا تھا لیکن اس کے دوسرے منصوبوں کی طرح یہ منصوبہ بھی کامیاب نہ ہوا۔

مختصر یہ کہ سلاطین دہلی کی برابر یہی کوشش رہی کہ مولویوں کو ریاست کے معاملات میں مداخلت سے باز رکھا جائے۔ اس لئے کہ ریاست کا تقاضہ تھا کہ ہندوؤں کی صلاحیتوں سے بھی فائدہ اُٹھایا جائے اور ان کی دل آزاری نہ کی جائے۔ ہم یہ دعویٰ تو نہیں کر سکتے کہ سلطنت دہلی کے زمانے میں ہندوؤں کو مجموعی طور پر مسلمانوں کے برابر حقوق اور مراعات حاصل تھیں لیکن تجارت، بقّالی، روپیہ کا لین دین اور محکمۂ مال کا حساب کتاب زیادہ تر ہندو ہی کرتے تھے۔ بلکہ بعض لائق اور معتبر ہندوؤں کو تو صوبہ داری، وزارت اور فوج کی سالاری بھی سونپ دی جاتی تھی۔

ریاست کے مفادات بھی اسی کے متقاضی تھے۔ اگر سلاطینِ دہلی مولویوں کے کہنے پر چلتے تو ان کی سلطنت ۳۳۳ برس کیا ۳۳۳ دن بھی سلامت نہ رہتی کیونکہ جابر سے جابر بادشاہ بھی اپنی رعایا کے مُنہ میں تھوک کر زیادہ دن حکومت نہیں کر سکتا۔ اس کے علاوہ ہندوؤں کی صلاحیتوں سے کام لئے بغیر ملک کا نظم و نسق چل بھی تو نہیں سکتا تھا۔ کاشتکاروں سے لگان کون وصول کرتا۔ فصلوں کا تخمینہ کون

لگاتا۔ مالگذاری کا حساب کتاب کون رکھتا؟ غرض کہ بیسیوں کام ایسے تھے کہ جن کے لئے مقامی باشندوں کا تعاون ناگزیر تھا۔

دوسرا مسئلہ جس کا تعلق براہ راست پنجاب اور سرحد سے تھا ترک سرداروں اور افغان سرداروں کے درمیان اقتدار کی جنگ تھی۔ ترک سردار حاکم وقت تھے اور ان کو اس بات کا گھمنڈ تھا کہ دہلی کو ہم نے فتح کیا ہے لہٰذا سلطنت کے مالک ہم ہیں۔ تہذیبی اعتبار سے بھی وہ اپنے آپ کو افغانوں سے افضل سمجھتے تھے۔ اُن کے نزدیک افغان نہایت غیر مہذب، اُجڈ اور وحشی لوگ تھے۔ جن کو نہ آدابِ مجلس آتے تھے، نہ کھانے پہننے کا سلیقہ تھا، نہ بات کرنے کی تمیز تھی، نہ علم و ادب کا ذوق تھا۔ اور نہ شعر و شاعری اور ناچ گانے کا شوق۔ مگر خود ستائی میں افغان سردار ترکوں سے کم نہ تھے وہ اپنے آپ کو سلطنت کا بازوئے شمشیرزن سمجھتے تھے۔ اُن کو اس بات کا گھمنڈ تھا کہ ملک تو ہم نے فتح کیا ہے اور ہمیں اس کی حفاظت کرتے ہیں پھر ترکوں کو ہم پر رعب جمانے کا کیا حق ہے؟

سلطان بلبن ترکوں سے زیادہ اپنے افغان لشکریوں پر بھروسہ کرتا تھا چنانچہ اس کی فوج کا نگرانِ اعلیٰ ملک فیروز خلجی ایک افغان تھا اور ہراول دستوں میں بھی صرف خلجی سپاہی بھرتی کئے جاتے تھے۔ (پٹھان از سر اولیف کیرو صہ ۱۲۹) میواتیوں کا زور توڑنے کی غرض سے اس نے دہلی کے جنوب مغرب میں افغانوں کی کئی بستیاں بھی بسائی تھیں۔ جن کو افغان پورہ کہتے تھے۔ اس نے بغاوت کے تین اور مرکزوں ــ پٹیالی، بھوجپور اور کمپالی ــ میں بھی افغانوں کو لے جاکر آباد کیا تھا۔ (تاریخ افغانِ ہند از ایم۔ اے رحیم صہ ۳)۔ بلبن کی وفات کے بعد جب دہلی میں طوائف

املوکی شروع ہوئی تو افغان سردار جو کلیدی اسامیوں پر فائز تھے تخت پر قبضہ کرنے کے منصوبے بنانے لگے۔ انہوں نے کیقباد پر جس کا سارا وقت عیاشیوں میں گزرتا تھا دباؤ ڈال کر ملک فیروز خلجی کو وزیر اعظم مقرر کروا دیا اور جب کیقباد پر فالج گرا اور وہ بے دست و پا ہو گیا تو ملک فیروز خلجی فوج لے کر دہلی پر چڑھ آیا۔ ترکوں کو شکست ہوئی اور افغان سرداروں نے فیروز خلجی کو بادشاہ منتخب کر لیا۔ (۱۲۹۰ء) اس طرح دہلی میں پٹھانوں کی پہلی سلطنت قائم ہوئی۔

دہلی کے باشندے جن کی اکثریت ترک تھی فیروز خلجی سے (جو جلال الدین محمد فیروز خلجی کے لقب سے تخت پر بیٹھا تھا) بہت دن تک خفا رہے۔ لیکن جلال الدین نے تشدد کے بجائے تدبر سے کام لیا۔ اس نے ترکی امراء پر کوئی سختی نہ کی اور نہ اُن کو عہدوں سے برطرف کیا۔ البتہ کلیدی اسامیوں پر اپنے بھائیوں، بیٹوں اور بھتیجوں کو مقرر کر دیا۔ جلال الدین خلجی کے اس کارنامے پر کہ اس نے ہندوستان میں پٹھانوں کی پہلی سلطنت قائم کی تھی۔ اس کے ہم وطن صدیوں تک فخر کرتے رہے چنانچہ خوشحال خان خٹک (۱۶۵۰ء) لکھتے ہیں کہ

ــــہ بیا سلطان جلال الدین پوہ سر یہ کحناست
چیھ پوہ اصل کخے غلجی دا ولایت ووہ

خاندان تغلق کے آخری دنوں میں جب تیمور نے ہندوستان پر حملہ کیا (۱۳۹۸ء) تو اس کی فوج میں بھی بے شمار افغان سپاہی شامل تھے۔ اس نے بہتوں کو پنجاب کے دوآبے میں زمینیں دے کر آباد کیا۔ اور مصطفےٰ کابلی نامی ایک افغان کو وہاں کا صوبے دار مقرر کر دیا۔ اور جب خضر خاں دہلی کے تخت پر بیٹھا تو افغانوں کا

کا ستارۂ اقبال دوبارہ چمکنے لگا۔ مبارک شاہ نے سرہند کی صوبہ داری اسلام خاں لودھی کے سپرد کردی اور اس کے بھتیجے اور داماد بہلول لودھی کو خان خاناں کے خطاب سے نوازا۔ اسی بہلول لودھی نے ۱۴۵۱ء میں سید خاندان کو دہلی کے تخت سے اتار کر خاندان لودھی کی بنیاد رکھی۔ عجیب اتفاق ہے کہ پٹھان اپنے وطن میں تو کبھی کوئی آزاد مملکت قائم نہ کر سکے (شاید اپنے قبیلہ داری نظام کی وجہ سے) البتہ دہلی میں ان کے تین خاندانوں نے تقریباً سوا سو سال تک فرماں روائی کی۔ گجرات، مالوہ، اور بنگال کی خود مختار بادشاہتیں بھی پٹھانوں ہی کی تھیں۔

بہلول لودھی نے سلطنت کو مستحکم کرنے کی غرض سے پٹھانوں کے قومی جذبے کو ابھارا۔ اور ان کو جاگیروں کا لالچ دے کر ترک وطن پر آمادہ کیا۔ دعوت نامے میں لکھا تھا کہ

"خدا کے فضل سے سلطنت دہلی افغانوں کو عنایت ہوئی ہے لہٰذا آپ لوگ ہندوستان آئیے۔ اقتدار اعلیٰ کا نگراں میں ہوں گا لیکن جو علاقے ہمارے قبضے میں ہیں یا آئندہ فتح ہوں گے ان کو ہم لوگ بھائیوں کی طرح تقسیم کرلیں گے۔ آپ کو زمینیں دی جائیں گی۔ اس طرح لوگوں کی فلاکت دور ہوگی اور وہ مملکت کو طاقتور دشمنوں سے بچانے میں مدد دیں گے۔"

بہلول لودھی کی دعوت پر لودھی، لوہانی، نیازی، مروت، یوسف زئی، بنگش اور اورکزئی قبیلے کے لوگ بڑی تعداد میں ہندوستان گئے اور مختلف علاقوں میں آباد ہو گئے۔ شاہو خیل لودھی قبیلے دہلی، آگرہ، کالپی اور لکھنؤ

کے مضافات میں، یوسف خیل اور سرنگ خانی لاہور اور جونپور میں، فرمولی افغان بہار، اودھ اور قنوج میں، لوہانی غازی پور اور بہار میں، سروانی الہ آباد، کانپور، اٹاوہ میں، اور سور سہسرام (بہار) میں — بہلول لودھی نے سلطنت کی آدھی زمین پٹھان سرداروں میں بہ طور جاگیر تقسیم کردی اور جاگیروں کو موروثی بنا دیا۔

ترکوں اور افغانوں کو ساتھ رہتے صدیاں گذر گئی تھیں لیکن باہمی تعصب کا یہ حال تھا کہ ابھی بہلول لودھی کو (۱۴۵۱ء — ۱۴۸۹ء) دہلی کے تخت پر بیٹھے چند روز ہوئے تھے کہ جمعہ کا دن آگیا۔ ملّا فاضل نے جامع مسجد میں خطبہ پڑھتے ہوئے کہا کہ

"سبحان اللہ عجب قومے پیدا شدہ اند۔نمی دانم پیش روِ دجّال اند یا دجّال درایشاں باشد" (سبحان اللہ عجب قوم پیدا ہوئی ہے۔ مَیں نہیں جانتا کہ یہ دجّال کی پیش رو ہے یا خود دجّال ہے)

لیکن بہلول طرح دے گیا۔

شیر شاہ سوری نے جب ہمایوں سے لڑنے پر کمر باندھی تو پٹھانوں کو یہی کہہ کر جوش دلایا کہ مغل غاصب اور غیر ملکی ہیں۔انہوں نے تمہاری سلطنت پر ناجائز قبضہ کر لیا ہے لہٰذا تمہارا قومی فریضہ ہے کہ مغلوں کے خلاف نبرد آزما ہو جاؤ۔ مؤرخ لکھتا ہے کہ روہ کے ہزاروں قبائلی خوشاب کے مقام پر شیر شاہ کے پاس آئے اور اس کی فوج میں شامل ہو گئے۔ خوشاب ہی میں بلوچوں کا ایک وفد بھی سلطان سے ملا اور شیر شاہ نے بلوچ سرداروں — اسمٰعیل خان، فتح خان اور غازی خان کو دریائے سندھ کے دائیں کنارے پر جاگیریں عطا کیں —

ڈیرہ جات کے بانی یہی سردار ہیں۔ شیرشاہ نے اپنے سب سے معتبر سالار ہیبت خان نیازی کو پنجاب بشمول ملتان کا صوبے دار مقرر کیا اور دہلی واپس چلا گیا۔

شیرشاہ سوری کو پٹھانوں کی بہبودی کا بڑا خیال تھا۔ وہ سمجھتا تھا کہ پٹھانوں کو جب تک کوہستانی علاقوں سے نکال کر زرخیز زمینوں پر آباد نہیں کیا جائے گا اُن کی اقتصادی حالت نہیں سُدھرے گی اور نہ وہ تہذیبی طور پر ترقی کر سکیں گے۔ کہتے ہیں کہ ایک روز وہ اکیلا بیٹھا تھا۔ کبھی آہیں بھرتا کبھی سسکیاں لے کر روتا اور کبھی ٹہلنے لگتا۔ درباریوں نے بادشاہ سے عرض کیا کہ آپ نے اتنی مختصر مدّت میں مملکت کے نظم و نسق کو چار چاند لگا دئے ہیں۔ آپ کی اصلاحات کی وجہ سے رعایا خوشحال ہو گئی ہے۔ اور مُلک میں ہر طرف امن ہے۔ پھر آپ کو کیا پریشانی ہے جو اس طرح آہیں بھرتے ہیں۔ شیرشاہ پہلے تو خاموش رہا لیکن جب درباریوں نے زیادہ اصرار کیا تو کہنے لگا کہ میرے دل میں چار خواہشیں تھیں لیکن افسوس ہے کہ یہ خواہشیں میں قبر میں اپنے ساتھ لے جاؤں گا۔ پہلی خواہش تو یہ تھی کہ روہ کے پورے علاقے کو تاراج کر دوں اور وہاں کے باشندوں کو نیلاب (دریائے سندھ) سے لاہور تک میدانی علاقوں میں بسا دوں تاکہ مغل کابل کی راہ سے ہندوستان پر حملہ نہ کر سکیں۔ اور پہاڑی لوگوں کو تہذیب کے دائرے میں رہ کر جینے کا سلیقہ آئے۔ دوسری خواہش یہ تھی کہ لاہور شہر کی اینٹ سے اینٹ بجا دوں تاکہ شمال سے آنے والے حملہ آور اس وسیع شہر کی دولت اور صنعت و حرفت سے فائدہ نہ اُٹھا سکے۔ تیسرے یہ کہ یہاں سے مکہ معظمہ تک راستے میں پچاس عالی شان عمارتیں زائرین کے لئے بنواؤں۔ اور چوتھی یہ کہ پانی پت کے میدان میں سلطان ابراہیم لودھی

کا مقبرہ تعمیر کروں اور اس کے مقابل چغتائی سلطان بابر کا بھی جس کی بدولت سلطان ابراہیم لودھی کو شہادت کا درجہ نصیب ہوا۔ (سر اولیف کیرو ص ۱۴۸)۔

لودھیوں اور سوریوں کے عہد میں جو پٹھان گھرانے ہندوستان کے مختلف حصوں میں آباد ہوئے ان کی سماجی اور اقتصادی حیثیت بہتر ضرور ہوئی مگر ایک دو نسلیں گذرنے کے بعد ان کے تعلقات سرحد سے بالکل ٹوٹ گئے۔ اور وہ اپنے تہذیبی ورثے سے بھی محروم ہو گئے۔ یہاں تک کہ انہوں نے پشتو زبان بھی ترک کر دی اور ہندی و فارسی بولنے لگے اور ان کے اور شمالی ہند کے باشندوں کے رہن سہن میں چنداں فرق نہ رہا۔ دہلی، مراد آباد، فتح گڑھ، باندہ، بریلی، رام پور، شاہجہاں پور، بھوپال، ملیح آباد کے پٹھانوں اور سرحد کے پٹھانوں میں کوئی قدر مشترک باقی نہ رہی۔

سلاطین دہلی کے دور کی دو خصوصیات تاریخی اعتبار سے بہت اہم ہیں۔ اوّل بھگتی تحریک کا فروغ، دوئم علاقائی تہذیبوں اور زبانوں کی ترقی۔

بھگتی تحریک درحصل تصوف کی ہندوستانی شکل تھی۔ ایشور سے لو لگانا۔ جگ میں جگہ جگہ پیو کی چمک دمک اور روپ میں سروپ کی جھلک دیکھنا۔ بھگوان اور اللہ رام اور رحیم کو ایک سمجھنا، سب آدمیوں سے چاہے وہ چمار چنڈال ہوں یا ترک افغان، پریم کرنا اور پریم راگ کی نوبت بجانا، اونچ نیچ اور ذات پات کے فرق کو نہ ماننا، پوجا پاٹ، جنتر منتر، تیرتھ جاترا، گنگا اشنان، برت بھوگ، تلک مالا اور دکھاوے کی دوسری رسموں سے انکار کرنا، بھائی چارے اور میل ملاپ کو دھرم بنانا، کسی کو دکھ نہ دینا، بلکہ دکھیوں کی سیوا کرنا، دھن دولت کا موہ نہ کرنا، من کی جوت جگانا اور تن کے سکھ پر دھیان نہ دینا، سرکار دربار سے دور رہنا اور گیان

دھیان کے دیپک جلانا، یہ تھے بھکتی کے موٹے موٹے اصول۔

تصوّف کی مانند بھکتی تحریک بھی ملک کے مخصوص سماجی حالات کی پیداوار تھی۔ سوال یہ ہے کہ وہ سماجی حالات یا محرّکات کیا تھے جنہوں نے بھکتی تحریک کو جنم دیا اور اس کی کیا وجہ ہے کہ یہ تحریک شمالی ہند میں چودھویں، پندرھویں اور سولہویں صدی ہی میں بہت مقبول ہوئی۔

بھکتی تحریک

بھکتی تحریک کی ابتدا بارہویں صدی میں جنوبی ہند میں ہوئی تھی۔ اس کے بانی سوامی رامانج (۱۰۱۶ء - ۱۱۳۷ء) مادھو (۱۱۹۹ء - ۱۲۷۸ء) آنند تیرتھ، وشنو سوامی اور باسَو تھے۔ بھکتی تحریک کے جنوبی ہند میں شروع ہونے کا سبب یہ تھا کہ ہندوؤں کو مسلمانوں سے ملنے جلنے اور اسلامی تعلیمات سے روشناس ہونے کا موقع پہلے پہل جنوبی ہند ہی میں ملا تھا۔

عرب تاجروں اور جہاز رانوں کی متعدد بستیاں گجرات، ملابار، کونکن، اور کارومنڈل کے ساحلی علاقوں میں مدّت سے آباد تھیں۔ آٹھویں صدی میں حجاج بن یوسف کے مظالم سے تنگ آکر بنی ہاشم اور ان کے معتقدین کی بڑی تعداد نے بھی جنوبی ہند ہی میں پناہ لی تب نویں اور دسویں صدی میں اسماعیلی داعیوں کی آمد کا سلسلہ شروع ہوا (ان علاقوں میں آج بھی اسمٰعیلیوں کی جو تجارت پیشہ لوگ ہیں کثرت ہے) ان میں شیخ زین الدین ابو یحییٰ (۸۷۳ء - ۹۲۳ء)، نورست گرد اور پیر صدرالدین زیادہ مشہور ہیں۔ یہ اسماعیلی داعی تبلیغی مصلحتوں کے پیش نظر اپنے نام ہندوؤں کے سے رکھ لیتے تھے۔ اور ہندوؤں ہی کی مذہبی اصطلاحوں میں اپنے دین کی تلقین کرتے تھے۔ مثلاً اسماعیلیوں کی ایک مقدّس کتاب کا نام دس اوتار ہے۔ اس میں اللہ کو برہما،

حضرت آدم کو شیو اور حضرت علی کو وشنو سے تعبیر کیا گیا ہے۔ شریعت سے انحراف کی یہ جرأت طریقت پسند صوفیا ہی کر سکتے تھے۔ چنانچہ بھکتی تحریک کے ست پنتھی فرقے کے بانی سید امام الدین اسمٰعیلی تھے۔ (آب کوثر ص۲۵)۔

جنوبی ہند میں عرب بستیاں بحری تجارت کے سلسلے میں قائم ہوئی تھیں۔ ہندو دھرم میں سمندر کا سفر ممنوع تھا۔ لہٰذا بحری تجارت لامحالہ عربوں کی اجارہ داری بن گئی تھی۔ مغربی ساحل کے ہندو راجا عربوں کی بڑی آؤ بھگت کرتے تھے۔ کیونکہ بحری تجارت سے ان کو بہت فائدہ ہوتا تھا۔ بلکہ ایک راجا نے تو تجارتی مفاد کے خیال سے یہ حکم جاری کیا تھا کہ ماہی گیروں کے ہر خاندان میں سے کم از کم ایک لڑکے کی تربیت و تعلیم مسلمانوں کی طرح ہو۔ (ایضاً ص۲۷) راجاؤں نے مسلمانوں کو پوری پوری مذہبی آزادی دے رکھی تھی۔ اُن کو مسجدیں تعمیر کرنے، اذان دینے، مدرسے کھولنے، اور تیوہار منانے کی عام اجازت تھی۔ اس کے علاوہ درآمد برآمد کے کاروبار میں ہزاروں ہندوؤں کو مسلمانوں سے دن رات واسطہ پڑتا رہتا تھا۔ اور وہ مسلمانوں کے طور طریقوں سے واقف ہوتے جا رہے تھے۔

اِن حالات میں ہندو ذہنوں پر اسلامی تعلیمات کا اثر پڑنا قدرتی بات تھی۔ یہ اثر بھگتی کی صورت میں ظاہر ہوا۔ چنانچہ تصوف اور بھکتی میں جو قریبی مماثلت پائی جاتی ہے اس پر ڈاکٹر تارا چند نے اپنی کتاب "ہندوستانی تہذیب پر اسلام کا اثر" میں بڑی تفصیل سے بحث کی ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ بھکتی فلسفے کے بیشتر عناصر کا سراغ انفرادی طور پر گو اُپ نشدوں، مہابھارت اور بھگوت پُران وغیرہ میں ملتا ہے۔ لیکن

"مجموعی طور پر یہ عناصر اور پھر ان عناصر کے مختلف پہلوؤں پر اصرار کا
انداز صاف بتاتا ہے کہ ان کا تعلق اسلامی عقائد سے ہے۔ غالب
امکان یہی ہے کہ یہ اسلامی اثرات کی پیداوار ہیں (ص۱۰۰)

مصنف کا خیال ہے کہ ابتدائی دور میں اسلام کا اثر بالواسطہ پڑا۔ یعنی ہندو بھگتوں نے اسلامی لٹریچر پڑھ کر اپنے عقائد میں اصلاح نہیں کی بلکہ مسلمان صوفیوں کی زبانی تعلیمات سے یا ان کے طور طریقوں کو دیکھ کر۔ اِس کے مواقع اُن کو جنوبی ہند ہی میں میسّر آ سکتے تھے۔ چنانچہ بقول ڈاکٹر تارا چند

"رامانج کے زمانے میں مسلمان کارومنڈل کی بندرگاہوں میں آباد
تھے اور ناتھڑ ولی قسم کے مُسلم صوفیا لوگوں میں اسلام کی تبلیغ کر رہے
تھے اور ان کو مسلمان بنا رہے تھے اور کُن پانڈیا جیسے ہندو راجا مسجدوں
کی تعمیر کے لئے اُن کو زمینیں عطا کر رہے تھے۔" ص۱۱۲

زندگی کے جن تقاضوں کے باعث بھگتی تحریک کی داغ بیل جنوبی ہند میں پڑی وہی تقاضے تیرہویں صدی میں شمالی ہند میں بھی رُونما ہونے لگے۔ البتہ فرق یہ ہے کہ جنوبی ہند میں مسلمانوں کا تعلق فقط تجارت سے تھا مگر شمالی ہند میں وہ فاتح بن کر آئے تھے اور سرحد سے بنگال تک سارا ملک اُن کے زیرِ نگیں تھا۔ لہٰذا اب حالات ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کو اس بات پر مجبور کر رہے تھے کہ وہ ہر سطح پر اپنے باہمی تعلقات کی نوعیت متعین کریں۔ مسلمان حاکموں کے سامنے دو راستے تھے۔ پہلا راستہ یہ تھا کہ ہندوؤں کو زبردستی مسلمان بنایا جائے، اور جو انکار کرے اسے قتل کر دیا جائے؛ اس کی جائداد ضبط کر لی جائے اور

اس کے بال بچوں کو غلام بنا دیا جائے۔ دوسرا راستہ یہ تھا کہ ہندوؤں کے ساتھ نرمی اور رواداری کا برتاؤ کیا جائے۔ ان کو حکومت سے تعاون کی ترغیب دی جائے۔ اور جن تحریکوں سے ہندو مسلم اتحاد کے رشتے مضبوط ہوتے ہوں اُن کی حوصلہ افزائی کی جائے۔ بیشتر مسلمان حاکموں نے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ یہی راستہ اختیار کیا۔

البتہ ہندو آبادی چوراہے پر کھڑی تھی۔ اس کے سامنے چار راستے تھے۔ پہلا راستہ بغاوت کا تھا لیکن ہندوؤں کے صاحبِ اختیار طبقوں میں اب مقابلے کی قوت باقی نہیں رہی تھی۔ پھر بغاوت سے سماجی رشتوں میں بنیادی تبدیلی کا کوئی امکان نہ تھا۔ بغاوت اگر کامیاب ہو جاتی تب بھی زیادہ سے زیادہ یہی ہوتا کہ کسی خلجی یا تغلق کی جگہ کوئی راجپوت دہلی کے راج سنگھاسن پر بیٹھ جاتا مگر اس سے عام ہندوؤں کو جذباتی تسکین کے سوا کیا حاصل ہوتا پرتھوی راج کے وقت میں رعایا کے گھروں میں دُھن تو نہیں برستا تھا۔ دوسرا راستہ اطاعت کا تھا بشرطیکہ اس اطاعت سے مقامی باشندوں کی تہذیبی روایات اور مذہبی انفرادیت پر ضرب نہ لگتی ہو۔ عام ہندوؤں نے اپنے چھوٹے موٹے راجاؤں اور پنڈتوں کی قیادت میں یہی راستہ اختیار کیا۔ بہتوں نے حاکموں کی خوشنودی یا سرکاری ملازمتوں کی خاطر فارسی زبان بھی سیکھی۔ اور ایرانی لباس بھی پہنے۔ اس کے باوجود حاکموں اور محکوموں کے درمیان مکمّل طور پر تہذیبی ہم آہنگی کبھی نہیں ہوئی۔ دونوں الگ الگ ترقی کرتے رہے۔ البتہ دونوں نے ایک دوسرے کی تہذیبی قدروں سے اثر ضرور قبول کیا۔ تیسرا راستہ قبولِ اسلام کا تھا جس کو اختیار کرنے سے ذات پات کی پابندیوں اور چھوت چھات کی جھنجھٹوں سے خود بخود چھٹکارا مل جاتا تھا اور کچھ مراعات بھی حاصل ہو جاتی تھیں۔ یوں بھی اسلام نسبتاً آسان اور

سستا مذہب تھا۔ چنانچہ نچلے طبقے کے بہت سے ہندوؤں نے اسلام قبول کرنے ہی میں اپنی بھلائی دیکھی۔ چوتھا راستہ دونوں تہذیبوں اور مذہبوں کے میل سے ایک مشترکہ تہذیب اور مشترکہ مذہب کی نشو ونما کا تھا۔ بھگتی تحریک اور اردو زبان کی نشو ونما اسی راستے پر چل کر ہوئی — دونوں ہی ہندو مسلم اتحاد کی بڑی دلکش نشانیاں ہیں۔

شمالی ہند میں بھگتی تحریک کا بیج سوامی رامانند نے بویا اور ان کے چیلوں — کبیر، پیپا، اننت نند، بھوانند، سکھا، سرسرا، پدماوتی، نرہری، رائے داس، دھنا اور سائیں وغیرہ — نے اس پودے کو پروان چڑھایا۔ لیکن بھگتی تحریک کے لئے زمین ہموار کرنے والے تیرہویں اور چودھویں صدی کے صوفیا تھے۔ ہندوستان کا شاید ہی کوئی گوشہ ہو جہاں صوفیوں کی آواز نہ پہنچی ہو اور ان کی تعلیم کا چرچا نہ ہوا ہو۔ مثلاً راجپوتانہ میں خواجہ معین الدین اجمیری (۱۱۳۸ء — ۱۲۳۵ء) دہلی میں خواجہ نظام الدین اولیا (۱۲۳۸ء — ۱۳۲۵ء) جو بدایوں کے رہنے والے تھے۔ پیران کلیر میں مخدوم علاء الدین صابر (۱۱۹۵ء — ۱۲۹۱ء) پانی پت میں بو علی قلندر، الہ آباد میں شیخ تقی، بنگال میں شیخ جلال الدین تبریزی (وفات ۱۲۴۴ء) پنڈوہ میں شیخ علاء الدین علاء الحق لاہوری، گلبرگہ میں سید محمد گیسو دراز (۱۳۰۱ء — ۱۴۲۳ء) اُوچھ میں سید جلال الدین بخاری (۱۱۹۱ء — ۱۲۹۱ء) اور مخدوم جہانیاں جہاں گشت (۱۳۰۷ء — ۱۳۸۴ء) اور سندھ میں مخدوم لال شہباز قلندر (وفات ۱۲۷۴ء) دن رات وحدانیت، عشقِ الٰہی اور انسان دوستی کا پرچار کرتے رہتے تھے۔ لہٰذا یہ ناممکن ہے کہ بھگتی تحریک کے بانیوں کے کان میں ان کی باتیں نہ پڑی ہوں۔ اسی بنا پر سکھوں کی تاریخ کے مصنف میکالیف نے دعویٰ

کیا ہے کہ رامانند نے " بنارس میں مسلمان عالموں کی صحبت سے ضرور فیض اُٹھایا تھا۔ (جلد ۶ ص ۱۰۲)۔

سوامی رامانند تیرہویں صدی کے آخر یعنی خاندان غلاماں کے ابتدائی دنوں میں الہ آباد میں پیدا ہوئے۔ بنارس میں تعلیم پائی اور پھر بنارس ہی میں مستقل طور پر رہنے لگے۔ اُن کے گُرو راگھونند شنکر کے چیلے تھے۔ اور ویدانت پر پورا وشواش رکھتے تھے مگر رامانند نے ویدانتک فلسفے کو رد کر دیا۔ اور وشنو کے بجائے رام بھگت ہو گئے۔ انہوں نے شنکر کی یہ ہدایت بھی نہ مانی کہ شودروں اور عورتوں کو اپنے حلقے میں شامل نہ کیا جائے۔ انہوں نے کہا کہ ذات پات اور چھوت چھات برہمنوں کے ڈھکوسلے ہیں۔ ایشور پریم ہے اور پریم ایشور۔ پریم بھکتی سے شودر، برہمن، ہندو، مسلمان، مرد عورت کسی کو روکا نہیں جا سکتا۔ بلکہ جس شخص کو بھی ایشور کا گیان (معرفت) ہو گیا تو وہ تمام سماجی بندھنوں سے جانو آزاد ہو گیا۔ ان کی یہ باتیں اونچی ذات کے ہندو، وہ بھی کاشی نگر میں، کیوں مانتے۔ البتہ نیچی ذات کے ہندوؤں اور مسلمانوں کے دل ان کی طرف کھنچتے تھے۔ چنانچہ ان کے سبھی مشہور چیلے نیچی ذات کے تھے۔ کبیر جُلاہے تھے۔ دھنّا جاٹ تھا۔ سائیں نائی تھا اور رائے داس چمار تھا۔ گُرو گرنتھ صاحب میں اُن کا ایک اشلوک جو صوفیوں کے " ہمہ اوست" کی بازگشت ہے شامل ہے:

یَں کہاں جاؤں۔ میں تو گھر ہی میں خوش ہوں

ویدانت۔

ایک دن میرا جی چاہا تھا کہ بھگوان کے درشن کو جاؤں
پس میں نے چندن گھسا اور ایلوا کا رس نکالا
اور مندر میں پوجا کرنے جانے ہی والا تھا کہ
میرے گرو نے ایشور کے درشن میرے من ہی میں کروا دیئے۔
اب میں جہاں جاتا ہوں میری بھینٹ پانی اور پتھر ہی سے ہوتی ہے۔
لیکن اے بھگوان تو تو ہر شے میں موجود ہے۔
میں نے سارے وید اور پران چھان کر دیکھ لئے۔
اگر بھگوان یہاں نہ ہو تو وہاں جاؤ
رامانند کا بھگوان سب جگہ پایا جاتا ہے
گرو کے شبد نے مجھے لاکھوں پاپ سے بچا لیا۔

رامانند کے چیلوں میں سب سے زیادہ شہرت کبیر (۱۴۲۵ء - ۱۵۱۸ء) نے پائی مگر ان کی پیدائش اور موت دونوں پر عقیدت مندوں نے افسانے کا روغن چڑھا دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ کبیر بنارس کی کسی بیوہ برہمنی کے پیٹ سے پیدا ہوئے تھے۔ برہمنی نے بدنامی کے ڈر سے انہیں شہر کے باہر لہر تلاؤ کے کنارے چھوڑ دیا تھا۔ وہاں سے علی (نیرو) نامی ایک مسلمان جولاہا اُسے گھر اٹھا لایا۔ اُس کی بیوی نعیمہ کے کوئی اولاد نہ تھی اس لئے اس نے کبیر کو اپنے بیٹے کی طرح پالا۔ کبیر کی تعلیم کے بارے میں بھی یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ عام روایت تو یہی ہے کہ وہ ان پڑھ تھے مگر وہ اپنے دوہوں، بانیوں اور گیتوں میں اسلامی اصطلاحیں بڑی بے تکلفی سے استعمال کرتے ہیں۔ معلوم نہیں یہ باتیں انہوں نے مولویوں سے مکتب میں سیکھیں یا بڑے ہو کر صوفیوں کی صحبت میں بیٹھ کر۔

کبیر نے باپ کا پیشہ اختیار کیا اور تمام عمر کرگھہ چلا کر اور کپڑا بیچ کر گذر بسر کرتے رہے لیکن اُن کا جھکاؤ بچپن ہی سے گیان دھیان کی طرف تھا۔ اور وہ ہندو اور مسلمان دونوں کے مذہبی رسوم سے بیزار رہتے تھے۔ چنانچہ ان کے ہمجولی ہندو اور مسلمان لڑکے ان کو اکثر چھیڑا کرتے تھے۔ جوان ہو کر ان کو سوامی رامانند کی سنگت میں شریک ہونے کا موقع ملا۔ رامانند نے ان کو ہندو دھرم، ہندو فلسفہ اور بھگتی کی تعلیم دی۔ "میں کاشی میں ظاہر ہوا اور رامانند نے مجھے سوتے سے جگایا" مگر وہ رامانند کی صحبت میں زیادہ دن نہیں رہے۔ اور سچائی کی تلاش میں گھر سے نکل کھڑے ہوئے۔ بنارس، جونپور، اور الہ آباد میں جہاں کہیں کسی صوفی، سنت کا نام سُنتے اس کے پاس جاتے۔ اور معرفت کی باتیں سیکھتے۔ اسی سفر میں ان کی ملاقات جھوسی (الہ آباد) کے ایک صوفی بزرگ شیخ تقی سے ہوئی۔ "شیخ تقی نے کبیر کو اکیس پیروں کے حالات سے آگاہ کیا۔"

جب سالک نے اکتساب سے انکشاف تک طریقت کی سب منزلیں طے کر لیں تو وطن واپس آیا اور بھگتی کے پرچار میں مصروف ہو گیا۔ اس پر پنڈت اور مولوی دونوں کبیر سے ناراض ہو گئے مگر کبیر اپنی دُھن میں لگے رہے۔ جب ہندو پنڈت ان کو ٹوکتا تو وہ جواب دیتے کہ

میرے گھر میں تو سُوت کا ڈھیر لگا ہے اور میں برابر کپڑا بُنتا رہتا ہوں۔
البتہ تمہارے گلے میں تو ایک ہی سُوت پڑا ہے۔ (جنیو)
تم تو فقط وید اور گیاتری پڑھنا جانتے ہو
لیکن بھگوان تو میرے مَن میں بسا ہے
وہ تو میری زبان پر ہے، میری آنکھوں میں ہے

تُو برہمن ہے اور میں کاشی کا جُلاہا

پر میری بات کان کھول کر سُن لے۔

تُو بادشاہوں اور امیروں کی ڈیوڑھی پر بھیک مانگتا ہے

اور میں اپنے بھگوان کا دھیان کرتا ہوں

پس بتا ہم دونوں میں کون بہتر ہے؟

اور جب مولوی طنز کرتے کہ تیری تو ختنہ بھی نہیں ہوئی ہے پھر تُو اسلام کا ذکر کیوں کرتا ہے؟ تو کبیر جواب دیتے کہ

ہندو مسلمان کہاں سے آئے؟

کس نے ان کو الگ الگ راستوں پر لگایا؟

خوب سوچ بچار کر کے بتاؤ کہ کون جنّت میں جائے گا اور کون جہنّم میں؟

اے قاضی تیرا علم کس کام کا

تُو نے جس کو پڑھایا وہ جاہل رہا

کسی ایک کو بھی معرفت نصیب نہیں ہوئی

تم ختنہ عورت کی ہوس میں کرتے ہو

مگر بھائی میرا عقیدہ ان چیزوں پر نہیں ہے

اگر خدا کو منظور ہوتا تو ہمیں مختون پیدا کرتا۔

اگر مرد ختنے ہی سے مسلمان ہوتا ہے

تو پھر عورت مسلمان کیسے ہو؟

کیا تم اپنی بیویوں کو ہندو کہہ کر دھتکار دیتے ہو؟

اے بیوقوف! اِن کتابی باتوں سے باز آ
اور خدا کی عبادت کر — اور
ظلم سے پرہیز کر
کبیرؔ نے تو خدا کی رسّی پکڑ لی ہے۔

کبیرؔ کے دوہے اور اشلوک جب بہت مقبول ہونے لگے تو کٹّر پنتھی انہیں ایذا پہنچانے پر تل گئے۔ آخر مجبور ہو کر کبیرؔ نے جونپور میں پناہ لی۔ دہلی میں ان دنوں سلطان سکندر لودھی (۱۴۸۹ء — ۱۵۱۷ء) بادشاہ تھا۔ وہ کبیر کی تعلیمات سے اتنا متاثر ہوا کہ اس نے حکم جاری کیا کہ خبردار کوئی شخص کبیر کو تکلیف نہ پہنچائے۔ تب کبیر بنارس واپس آئے اور کسی نے پھر ان کو نہ چھیڑا۔ آخر عمر میں وہ بنارس سے مگہر چلے گئے اور وہیں وفات پائی۔ مگہر ضلع بستی میں جلاہوں کی چھوٹی سی بستی ہے اور روایت ہے کہ جو کوئی وہاں مرتا ہے وہ گدھے کی جُون میں دوبارہ جنم لیتا ہے۔ کبیرؔ آواگون کو نہیں مانتے تھے اور نہ ان کے نزدیک کوئی بستی مقدس یا منحوس تھی۔ اسی لئے کہتے ہیں کہ

کیا کاشی کیا اُوسر مگہر رام ہِردے بس مورا
جو کاشی تن تجے کبیرا، رامے کون ہنورا

کاشی ہو یا اُجاڑ مگہر میرے لئے دونوں برابر ہیں۔ کیوں کہ میرے دل میں بھگوان بسا ہوا ہے۔ اگر کبیرؔ کی روح اس تن کو کاشی میں تج کر نجات پائے تو اس میں رام کا کون سا احسان ہے۔

کبیر اور دوسرے سنتوں کے بھجن، اشلوک اور گیت پنجاب اور سندھ

یں بھی بہت مقبول ہوئے اور یہاں بھی بھگتی کا پرچار ہونے لگا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ بھگتی کی تحریک پنجاب اور سندھ میں شمالی ہند سے پہلے پہنچ گئی تھی۔ وادئ سندھ میں بھگتی کا پرچار کرنے والوں میں نام دیو، سادھنا اور پھر گرو نانک جی زیادہ مشہور ہیں۔

نام دیو (۱۲۷۰ء — ۱۳۵۰ء) درزی یا چھیپا کا بیٹا تھا۔ وہ ستارا ضلع (بمبئی) میں پیدا ہوا اور اُس کی مادری زبان مرہٹی تھی۔ جوان ہو کر وہ بُری صحبتوں میں پڑ گیا۔ اور ڈاکے ڈالنے لگا۔ ایک دن وہ ایک مندر کے باہر کھڑا تھا کہ نیچ ذات کی ایک عورت اپنے بچے کو گود میں لئے آئی اور وہیں زمین پر بیٹھ گئی۔ بچہ روئے جا رہا تھا۔ ماں نے اس کو بہلانے کی بہتیرا کوشش کی لیکن وہ چُپ نہ ہوا تب وہ بچے کو پیٹنے لگی۔ نام دیو کو بچے پر بڑا ترس آیا اور وہ عورت کے پاس جا کر اسے ڈانٹنے لگا۔ عورت نے کہا کہ یہ بچہ دو دن سے بھوکا ہے۔ اور اب ضد کر رہا ہے کہ میں مندر میں جا کر وہاں سے بھگوان کا بھوگ لے آؤں۔ نام دیو نے پوچھا کہ تیرا میاں کیا کرتا ہے۔ عورت نے جواب دیا کہ میرا میاں گھڑ سوار تھا پر اُس کو ایک ڈاکو نام دیو نے قتل کر دیا۔ اب میرے پاس ہڈی کا یہ ڈھانچہ رہ گیا ہے۔ کیا تم چاہتے ہو کہ بچہ کو یہی ڈھانچہ چبانے کو دے دوں۔

نام دیو اس سانحے سے اتنا متاثر ہوا کہ اُس نے ڈاکہ مارنا چھوڑ دیا اور بیراگی ہو گیا۔ وہ جہاں جاتا لوگوں کو پریم بھگتی کی تعلیم دیتا۔ گھومتے گھامتے وہ ۵۵ سال کی عمر میں پنجاب میں وارد ہوا اور گورداس پور کے ایک گاؤں بھٹیوال میں تالاب کے کنارے جھونپڑی بنا کر رہنے لگا۔ ایک دن آندھی آئی اور اس کی جھونپڑی کو اڑا لے گئی۔

تب نام دیو نے جنگل کے کنارے دوسری جھونپڑی بنائی۔ یہ اشلوک نام دیو نے غالباً اسی واقعے کے بعد کہے تھے۔ اس میں خدا کو ترکھان سے تشبیہ دی گئی ہے۔

ایک پڑوسی نے نام دیو سے پوچھا
تیری جھونپڑی کس نے بنائی
اگر تو ترکھان کا نام بتا دے
تو میں اُسے دُگنی مزدوری دوں گی۔
میری بہن! میرا ترکھان تجھے نہیں مل سکتا
میرا ترکھان تو آتما کی تھونی ہے۔
اگر کوئی جھونپڑا بنوانا چاہے تو
ترکھان کو پریم کی مزدوری دینی ہوگی۔
جب پُورُوش (انسان) اپنے گھر والوں ور دوستوں سے ناطہ توڑ لیتا ہے
تب ترکھان آپ ہی اس کے پاس آجاتا ہے۔
مَیں اُس ترکھان کا حلیہ نہیں بتا سکتا۔
وہ تو ہر چیز میں اور ہر جگہ موجود ہے۔
کسی گُونگے سے جس نے امرت چکھا ہو
امرت کا مزا پوچھو تو وہ کیسے بتائے گا۔

دھیرے دھیرے نام دیو کے چیلوں کی تعداد بڑھنے لگی اور جنگل کے پاس ایک بستی آباد ہوگئی جو بعد میں گھمن کہلائی۔ نام دیو کی سمادھی وہیں ہے۔ اور ہر سال ۱۳ر جنوری کو وہاں نام دیو کا میلہ لگتا ہے۔

بھگت نام دیو کی مادری زبان مرہٹی تھی مگر گرو گرنتھ صاحب میں اُن سے جو شبد منسوب ہیں اُن کی زبان شمالی ہند کی پراکرات ہے۔ اس پراکرت میں فارسی اور عربی کے الفاظ کثرت سے شامل ہیں۔ البتہ ان الفاظ کا تلفظ ہندوی ہے۔ اگر بھگت نام دیو کے شبد واقعی انہیں کی تصنیف ہیں تو اُن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ تیرہویں صدی کے اواخر میں ستلج اور راوی کے دوآبے میں جو زبان رائج تھی وہ امیر خسرو کی زبان سے چنداں مختلف نہ تھی۔

مَیں اندھلے کی ٹیک تیرا نام کھوندکارہ (خوندکارہ)

مَیں گریب (غریب) مَیں مسکین، تیرا نام ہے آدھارا

کریما، رحیما، اللہ تُو گنی (غنی)

ہادرا (حاضرہ) ہدور (حضور) درپیں (درپیش) تُو منی (منیع)

دریاؤ تو دھند بیار تُو دھنی

تُو دانا، تُو بینا، مَیں بیچارا کیا کری

نامے چہ سوامی بکھسند (بخشند) تُو ہری

(ترجمہ) خُداوند! تو ہی مجھ اندھے کی ٹیک ہے۔

مَیں غریب، میں مسکین، تیرا نام ہی میرے لئے سب کچھ ہے۔

اے کریم، اے رحیم، اے اللہ تُو غنی ہے۔

تُو ہی حاضر ہے اور مَیں تیرے حضور میں کھڑا ہوں

تُو فیاضی کا دریا ہے، تُو بہت دولت مند ہے۔

تُو دانا ہے، تُو بینا ہے، مَیں بے چارہ کیا کروں

اور نام دیو کے سوامی، تُو بخشنے والا ہے، تُو ہری ہے۔

صفاتِ خداوندی کی اسلامی اصطلاحوں کو ہندو دھرم کی اصطلاحوں سے ملاکر خُدا کا ایک ملا جُلا تصور پیش کرنا بھگتی تحریک کی نمایاں خصوصیت ہے۔

بھگت نام دیو ایک اور شبد میں کہتے ہیں ؎

ہلے یاراں، ہلے یاراں کھُس کھبری (خوش خبری)

بَل بَل جاؤں ہوں، بَل بَل جاؤں

نیکی تیری بیگاری، آلا (اعلیٰ) تیرا ناؤں

کُجا آمد، کُجا رپھتی (رفتی) کجا می رَوی

دوارکا نگری راس (راست) بگوئی

کھُوب (خوب) تیری پگڑی، میٹھے تیرے بول

دوارکا نگری کا ہے کے منگول

چندیں ہجار (ہزار) آلم (عالم) ایکل کھانا (خان)

ہم چنیں پاتساہ (بادشاہ) سانولے برنا

اَسپت گج پت نرا نرند

نامے کے سوامی، میر، مکند

(ترجمہ) اے میرے دوست، اے میرے دوست، خوش خبری سُنو

مَیں تیرے قربان جاؤں، مَیں تیرے قربان جاؤں

نیکی کا کام تیری بیگار ہے، تیرا نام اُونچا ہے

تُو کہاں سے آیا ہے، تُو کہاں تھا اور اب کہاں جا رہا ہے؟

یہ دُوارکا شہر ہے۔ سچ کہہ

تیری پگڑی بہت اچھی ہے، اور تیرے بول میٹھے ہیں
لیکن دوآرکا نگر میں منگول کا کیا کام؟
ہزاروں میں بس تو ہی اکیلا خان (منگول) ہے۔
تو تو سانولے رنگ کے بادشاہ (کرشن بھگوان) کی مانند ہے۔
تو گھوڑوں کا مالک ہے، ہاتھیوں کا مالک ہے اور آدمیوں کا آقا ہے
تو نام دیو کا سوامی ہے، اور سب کا نجات دہندہ ہے۔

سادھنا سہوان (سندھ) میں پیدا ہوا تھا۔ اور ذات کا قصائی تھا۔ اُس کی زندگی کے حالات پر گمنامی کے پردے پڑے ہوئے ہیں۔ بس اتنی بات کسی حد تک یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ وہ نام دیو کا ہمعصر تھا۔ سادھوؤں، سنتوں کی صحبت میں بیٹھنے کی وجہ سے اس کی طبیعت اپنے پیشے سے اُچاٹ ہو گئی۔ اور وہ بھگت بن کر سندھ میں پریم کا پرچار کرنے لگا۔

بھکتی تحریک کے بانیوں نے خدا اور انسان سے پریم کا پرچار بڑے خلوص سے کیا تھا۔ مگر اُن کی تحریک دادی گنگ وجمن میں اتنی طاقتور کبھی نہیں ہوئی کہ اُس کے اثر سے مُلک کی سیاسی اور سماجی زندگی کا ڈھانچہ بدل جاتا۔ کبیر، رائے داس، دھنا، سائیں، دادو اور دوسرے بھگت بیشک سماجی اصلاح کے سچے دل سے خواہاں تھے۔ لیکن اُن کا خیال تھا کہ ذات پات کا فرق، چھوت چھات، پوجا پاٹ، اور طبقاتی اُونچ نیچ پنڈتوں اور مولویوں کے ڈھونگ ہیں۔ لوگ اگر پریم کے پرستار ہو جائیں اور دکھاوے کی رسموں کو ترک کر دیں تو خدا اور انسان کے درمیان سے حجابات اُٹھ جائیں گے۔ نفرت کی دیواریں گر جائیں گی۔ ہندو مسلمان،

برہمن اچھوت، راجا پرجا، چھوٹے بڑے سب بھائی بھائی بن جائیں گے۔ اور سماج کے سارے دلدر دُور ہو جائیں گے۔ ظاہر ہے کہ ہمارے ان نیک نیّت بھگتوں کو ذات پات اور چھوٹے بڑے کے فرق کی معاشی نوعیت کا شعور نہ تھا۔ (شاید ہو بھی نہیں سکتا تھا۔) اور نہ طبقاتی جدوجہد کے ذریعہ سماجی انقلاب لانا ان کا مقصد تھا (سماجی انقلاب ممکن نہ تھا کیونکہ انقلابی حالات ہی موجود نہ تھے) وہ تو سماجی اصلاحات کے لئے حاکمِ وقت اور اُونچے طبقوں سے لڑنے کے حق میں بھی نہ تھے بلکہ ان کو یقین تھا کہ مخالفوں کے دل پریم بھگتی سے بدلے جا سکتے ہیں۔

لیکن اونچی ذات کے لوگ بھگتی کا یہ نسخہ آزمانے کے لئے تیّار نہ تھے کیونکہ اس سے اُن کے سماجی حقوق پر ضرب پڑتی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وادیٔ گنگ وجمن کے بالائی اور متوسط طبقے مجموعی طور پر بھگتی تحریک سے الگ رہے۔ حتّٰی کہ یہ تحریک عام کاشتکاروں میں بھی مقبول نہیں ہوئی۔ نہ ہندوؤں نے اپنا دھرم چھوڑا اور نہ مسلمانوں نے اسلام کو ترک کیا البتہ دونوں کے درمیان مفاہمت کے رشتے مضبوط ضرور ہوئے۔

مگر بھگتی کے اس پودے نے سرزمینِ پنجاب میں پہنچ کر ایک توانا عوامی تحریک کی صورت اختیار کر لی اور اس کی جڑیں زراعت پیشہ بستیوں میں پھیل گئیں۔ کچھ عرصے کے بعد ملک کے سیاسی حالات نے ایسا پلٹا کھایا کہ اس تحریک سے وابستہ لوگوں کی ایک جداگانہ قوم سِکھ بن گئی۔ اس تحریک کے بانی گُرو نانک جی تھے۔

گُرو نانک جی ۱۴۶۹ء میں گجرانوالے کے ایک گاؤں تلونڈی (ننکانہ صاحب) میں پیدا ہوئے۔ اُن دنوں دہلی کا بادشاہ سلطان بہلول لودھی تھا۔ نانک کے پتا کالُو چند ذات کے کھتری تھے اور گاؤں کے راجپوت سردار کے مُنیم۔ جوتشی

نے بچے کا نام نانک رکھا جو کبیر کے نام کی طرح ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں میں رائج تھا۔ نانک کی ابتدائی تعلیم پاٹھ شالے میں ہوئی۔ نو دس سال کی عمر میں اُن کو ملا قطب الدین کے مدرسے میں داخل کر دیا گیا لیکن نانک کا دل تعلیم میں نہیں لگا۔ اس لئے باپ نے پہلے اُن کو کھیتی باڑی کا کام سپرد کیا پھر دکانداری کا مگر نتیجہ خاطر خواہ نہ نکلا تب نانک کو اُن کی بہن کے پاس بھیج دیا گیا جو نواب دولت خان لودھی کے دیوان سے بیاہی ہوئی تھی۔ یہ وہی دولت خان لودھی ہے جس نے اپنے رشتہ دار سلطان ابراہیم لودھی کی پٹھان دشمنی سے خفا ہو کر بابر کو ہندوستان پر حملہ کرنے کی دعوت دی تھی۔ وہ لاہور اور ملتان کا صوبے دار تھا۔ نانک کو نواب کے خیرات خانے میں نوکری مل گئی اور وہ آرام سے رہنے لگے۔ اسی اثنا میں اُن کی شادی سُلاکھن نامی ایک لڑکی سے ہو گئی۔ اور ان کے دو بیٹے بھی پیدا ہوئے۔ ایک کا نام سری چند تھا اور دوسرے کا لچھمی داس۔

مگر وہ بڑی بے چینی اور خلفشار کا زمانہ تھا۔ تیمور کے حملے (۱۳۹۸ء) نے سلطنت کی کمر توڑ دی تھی۔ دہلی ویران ہو گئی تھی۔ بنگال، دکن، سندھ، مالوہ، گجرات، خاندیش، میواڑ اور کشمیر کے صوبے دار ایک ایک کر کے خود مختار بن بیٹھے تھے۔ باقی ماندہ علاقوں میں بھی آئے دن بغاوتیں ہوتی رہتی تھیں۔ آج اس نواب نے اطاعت سے انکار کر دیا۔ کل وہ راجہ سرکش ہو گیا۔ سلطان کی فوجیں بغاوتوں کو فرو کرنے میں مصروف رہتیں اور گنہگاروں کے ساتھ بے گناہوں کا خون بھی بہتا رہتا۔ ترک اور پٹھان امیروں کے جھگڑوں نے ملک کا نظم و نسق الگ تہ و بالا کر رکھا تھا۔ سلطان بہلول لودھی نے سلطنت کی گرتی دیوار کو سہارا دینے کی بہت کوشش کی لیکن اس کے جانشینوں میں کوئی بلبن یا علاؤالدین

خلجی پیدا نہیں ہوا۔ جو سلطنت کی بُنیادوں کو مستحکم کرسکتا۔ غرض کہ ہر شخص ہراساں تھا۔ ہر طرف بے یقینی تھی۔ اور لوگوں کے اخلاق روز بروز پست ہوتے جارہے تھے۔

اِس زبوں حالی پر نانک کا دل بہت کڑھتا تھا۔ وہ ہندو گھرانے میں پیدا ہوئے تھے مگر ہندو مذہب سے انہیں کوئی دلچسپی نہ تھی۔ اُن کی ساری جوانی مسلمانوں میں گزری تھی اور وہ اسلامی تعلیمات کا بڑا احترام کرتے تھے لیکن ان کو یہ دیکھ کر بڑا دُکھ ہوتا تھا کہ مسلمان بھی اُتنے ہی دُنیادار، جاہ پرست اور خود غرض ہے جتنے ہندو۔ اور مولوی بھی عوام کی اصلاح اور بہبودی سے اتنا ہی بے تعلق ہے جتنا پنڈت۔ نانک کا دل دُنیا سے اُچاٹ ہوگیا انہوں نے نوکری پر لات ماری اور گھر بار چھوڑ کر فقیری اختیار کرلی۔ تلونڈی کے ایک مسلمان میراثی مردانہ اور بھائی بالا نے اُن کا ساتھ دیا اور نانک سچائی کی تلاش میں نکل کھڑے ہوئے۔ وہ سادھوؤں سنتوں، پیروں فقیروں کی سنگت میں بیٹھتے اور ان سے معرفت کی باتیں سیکھتے۔ بھکتی تحریک سے بھی وہ اِسی سفر کے دَوران میں واقف ہوئے۔ وہ بہت عرصے تک پانی پت کے صوفی شیخ شرف، پاک پٹن میں بابا فریدشکر گنج کے خلیفہ شیخ ابراہیم اور ملتان کے پیروں کی صحبت سے بھی فیض یاب ہوتے رہے۔ کہتے ہیں کہ انہوں نے ایران اور عراق و عرب کے مقدس مقامات کا سفر بھی کیا تھا۔ سفر سے واپس آکر انہوں نے پنجاب کے دیہات میں اپنے مذہب کی تلقین شروع کردی۔ چونکہ یہاں پانچ چھ سو سال سے مسلمانوں کی حکومت قائم تھی۔ اور شاید ہی کوئی بستی ایسی ہو جس میں دو چار گھر مسلمانوں کے نہ ہوں۔ اس لئے ہندوؤں کے کان بھی اسلام کی موٹی موٹی باتوں سے آشنا ہوگئے تھے۔ لہٰذا اگر نانک نے لوگوں کو نئے مذہب کی دعوت دیتے

وقت زیادہ تر اسلامی اصطلاحات ہی استعمال کیں۔ یوں بھی وہ اسلام بالخصوص وحدانیت کے فلسفے سے بہت متاثر تھے۔ اور آنحضرت صلعم کو مثالی شخصیت مانتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے لئے آنحضرتؐ ہی کی ذات کو نمونہ بنایا نہ کہ کبیر اور نام دیو کو (ڈاکٹر تارا چند ص ۱۶۹)

گرو نانک کا راسخ عقیدہ تھا کہ مذہبی اختلافات کو ختم کئے بغیر معاشرے کی اصلاح نہیں ہو سکتی۔ ان کے خیال میں ہندو مت اور اسلام دونوں ناکام رہے ہیں۔

"دونوں ناکام رہے۔ تب خدا نے لوگوں کے دل ہلانے کے لئے بہت سے فرقان بھیجے لیکن وہ متحد نہ کر سکے۔ تُو میرا بیٹا ہے۔ تو دُنیا میں جا۔ لوگ سچے راستے سے بھٹک گئے ہیں۔ اُن کو راہ راست پر لا۔ سچائی کا مذہب قائم کر۔ بدی کو دُور کر۔ اور دونوں میں سے جو تیری طرف آوے اس کو قبول کر۔ جیو ہتیا سے باز آ۔ غریبوں کی حفاظت کر۔ یاد رکھ کہ خدا کی ذات ۸۴ لاکھ مخلوق میں جاری وساری ہے۔"

گرو نانک اپنے آپ کو خدا کا رسول سمجھتے تھے۔ جس کو "خدا کے دربار سے آیتیں، سورۃ اور حدیثیں عطا ہوئی ہیں۔ خدا ایک ہے۔ اُس کے سوا کوئی دوسرا خدا نہیں اور نانک خدا کا خلیفہ سچ کہتا ہے۔"

گرو نانک میل جول اور صلح و آشتی کا پیغام دیتے تھے لہذا ہندو مسلمان دونوں ان کی عزت کرتے تھے۔ اور ان کی تعلیم سے اثر لیتے تھے۔ ستر سال کی عمر میں (۱۵۳۹ء) جب اُن کا انتقال ہوا تو کہتے ہیں کہ ان کی لاش کے بارے میں بھی وہی جھگڑا ہوا جو کبیر کی لاش پر ہوا تھا۔ مسلمان اُن کو اسلامی رسوم کے

مطابق دفن کرنا چاہتے تھے اور ہندو اُن کو جلانے پر مُصر تھے لیکن لاش پر سے چادر ہٹائی گئی تو وہاں چند پھولوں کے سوا کچھ نہ تھا۔ ہندوؤں نے اُس جگہ گورونانک کی سمادھی بنائی اور مسلمانوں نے مزار تعمیر کیا لیکن دریائے راوی کا سیلاب دونوں کو بہا لے گیا۔

مہدوی تحریک

اُس زمانے کی ایک اور تحریک جس نے سندھ کی سیاست پر بھی گہرا اثر ڈالا مہدوی تحریک تھی۔ اس تحریک کے بانی سیّد محمد جونپوری تھے۔ (۱۴۴۳ء - ۱۵۰۴ء) سید محمد کی پیدائش کے وقت شرقی سلطنت عروج پر تھی۔ تیمور کے حملے کی وجہ سے دہلی میں ہُو کا عالم تھا اور عالموں اور فن کاروں نے بھاگ کر جونپور میں پناہ لی تھی۔ شرقی فرماں روا خود بھی علم و فن کے بڑے دلدادہ تھے۔ چنانچہ اُن کے عہد میں جونپور سمرقند اور گولکنڈے کی ہمسری کرتا تھا۔ سید محمد بڑے عالم فاضل بزرگ تھے۔ اور قلندرانہ زندگی بسر کرتے تھے مگر ۱۴۷۶ء میں جب بہلول لودھی نے سلطان حسین شرقی (۱۴۵۸ء - ۱۴۷۶ء) کو شکست دے کر جونپور کو سلطنت دہلی میں شامل کر لیا، تو جونپور کی ساری شان و شوکت خاک میں مل گئی۔ سید محمد جونپوری کو بڑا صدمہ ہوا۔ انہوں نے جونپور کے زوال کو اسلام کے زوال سے تعبیر کیا اور عہدِ نبویؐ کی اسلامی قدروں کی احیار کے لئے اُٹھ کھڑے ہوئے۔ عین ممکن ہے کہ اُن کے اس عزم میں مسلمانوں کو بھکتی تحریک کے اثر سے محفوظ رکھنے کا جذبہ بھی شامل ہو۔ انہوں نے مہدی آخرالزماں ہونے کا اعلان کیا۔ انلیہ دعویٰ کیا کہ خدا نے مجھے مسلمانوں کو فسق و فجور سے نجات دلوانے پر مامور کیا ہے۔

ہزاروں خوش عقیدہ مسلمانوں نے اُن کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔

مہدیٔ موعود کا عقیدہ عیسائیوں کے مسیح موعود کے عقیدہ کی اسلامی شکل ہے۔

پرانے زمانے میں عیسائیوں کا ایمان تھا کہ حضرت مسیح مصلوب ہونے کے ایک ہزار سال بعد دوبارہ ظہور کریں گے۔ اور دُنیا میں خدا کی بادشاہت قائم کریں گے۔ جب حضرت امام حسن عسکری کے صاحبزادے مہدی کم سنی میں عراق کے ایک غار میں غائب ہو گئے اور اُن کا سُراغ نہ ملا تو شیعوں نے یہ کہنا شروع کیا کہ حضرت مہدی فوت نہیں ہوئے ہیں بلکہ خدا نے اُن کو رُوپوش کر دیا ہے اور جب مُسلمان دین سے گمراہ ہو جائیں گے اور فسق و فجور کا غلبہ ہو گا تو حضرت مہدی ایک ہزار برس کے بعد دوبارہ ظہور فرمائیں گے۔ اسلام کو کُفر کی بدعتوں سے پاک صاف کر دیں گے۔ اور دُنیا میں اسلام کا بول بالا ہو گا۔ اس عقیدے کو آنحضرتؐ کی کسی مبیّنہ حدیث سے بھی تقویت پہنچائی گئی اور رفتہ رفتہ مہدیٔ موعود کا عقیدہ عام مسلمانوں کے دلوں میں بھی گھر کر گیا۔

سید محمد جونپوری نے جس وقت مہدیٔ موعود ہونے کا دعویٰ کیا تو اتفاق سے ہجرتِ نبویؐ کو ہزار سال ہونے والے تھے۔ تیمور نے مُلک میں جو تباہی مچائی تھی اور اس کے جانے کے بعد جو ابتری پھیلی تھی مسلمانوں نے اس کو مہدیٔ موعود کی آمد کا پیش خیمہ خیال کیا اور سید محمد کے ارادت مندوں کی تعداد میں اضافہ ہونے لگا۔ علمار جونپور کو سید محمد کی مقبولیت ایک آنکھ نہ بھائی۔ اُن پر کفر اور الحاد کے فتوے لگائے گئے۔ اور ان کو اتنا تنگ کیا گیا کہ آخر کار مجبور ہو کر وہ گولکنڈہ (دکن) چلے گئے مگر ان کو وہاں بھی چین سے بیٹھنا نصیب نہ ہوا۔ البتہ بہت سے لوگ ان کی تعلیم سے متاثر ہو کر مہدوی ہو گئے۔ (حیدرآباد

دکن میں مہدوی فرقہ اب تک موجود ہے۔ چنانچہ نواب بہادر یار جنگ مرحوم بھی مہدوی تھے) سید محمد نے دکن سے گجرات کا رُخ کیا اور وہاں سے ٹھٹھ میں وارد ہوئے۔ یہاں انہوں نے کم و بیش ڈیڑھ سال قیام کیا۔ یہ سمہ خاندان کے حکمراں جام نندا کا زمانہ تھا۔ کلہوڑا قوم کے سرداروں نے ان کی بڑی آؤ بھگت کی اور ان کے مُرید ہو گئے۔ مراۃ دولت عباسیہ کے مصنّف کا بیان ہے کہ کلھوڑا خاندان کے بانی میاں آدم شاہ نے ان سے بیعت کی تھی۔ ان کے علاوہ سندھ کے تین مشہور بزرگوں ـــــ قاضی قاضن، مولوی الیاس اور مرزا شاہین بکھری ـــ نے بھی سید محمد سے فیض حاصل کیا تھا۔ وہ حج کرنے جا رہے تھے کہ بلوچستان میں فرّہ کے مقام پر کسی دشمن نے ان کو قتل کر دیا۔

لیکن کلھوڑا بدستور سید محمد جونپوری کے اصولوں پر کاربند رہے۔ مہدوی ذاتی ملکیت کے خلاف تھے۔ اُن کا دعویٰ تھا کہ اسلام ذاتی ملکیت کی اجازت نہیں دیتا بلکہ مشترکہ ملکیت کی تائید کرتا ہے۔ چنانچہ مہدوی ہونے کے بعد ہر شخص اپنا سارا اثاثہ جمعیت کے حوالے کر دیتا تھا۔ غالباً یہی وہ طرزِ عمل تھا جس نے علمائے دین اور اُمرائے سلطنت کو مہدویوں کا جانی دشمن بنا دیا تھا۔

میاں آدم شاہ کلھوڑا نے سید محمد جونپوری کا مُرید ہونے کے بعد زمین کی مشترکہ ملکیت کو سیاسی قوّت حاصل کرنے کا ذریعہ بنایا۔ اُن کو جو خالی زمین ملتی اس پر مُریدوں کے مشترکہ استعمال کے لئے قبضہ کر لیتے تھے۔ مریدوں کی تعداد بڑھتی گئی اور میاں صاحب مشترکہ زمین کی توسیع میں مصروف ہو گئے۔ گرد و پیش کے زمینداروں نے ملتان کے صوبے دار سے شکایت کی۔ میاں آدم شاہ

گرفتار ہوئے اور ملتان میں قتل کر دیئے گئے۔ اُن کا مزار سکھر سے باہر ایک پہاڑی پر واقع ہے۔

مہدویت احیاءِ اسلام کی جارحانہ تحریک تھی۔ مہدویوں کا عقیدہ تھا کہ شعائرِ اسلامی پر پابندی سے عمل کرنا ہر مسلمان کا فرض ہے۔ اور اگر کوئی شخص ایسا نہ کرے تو اس کو سزا دے کر مجبور کرنا چاہیئے۔ چنانچہ یہ لوگ مُسلّح ہو کر بازاروں میں نکلتے۔ اگر کوئی حرام چیز فروخت ہوتی دیکھتے تو اس کو ضائع کر دیتے اور بیچنے والے کو سخت سزا دیتے تھے۔ حکّام اُن سے اتنے خوفزدہ رہتے تھے کہ کوئی ان کی سرگرمیوں میں مداخلت کی جرأت نہ کرتا تھا۔

کہتے ہیں کہ اسلام شاہ سوری اپنی سیاسی مصلحتوں کی بنا پر ابتدا میں مہدویوں کی حوصلہ افزائی کرتا تھا۔ وہ مولویوں کا اثر توڑنے کے لئے مہدویوں کو استعمال کرنا چاہتا تھا۔ اُن دنوں مہدوی تحریک کے سرغنہ شیخ علائی بیانوی تھے۔ اسلام شاہ نے اُن کو آگرہ طلب کیا۔ وہ دربار میں آئے مگر بادشاہ کے سامنے جُھک کر کورنش بجالانے کے بجائے فقط السلام علیک پر اکتفا کی۔ صدر الصدور مُلّا عبداللہ نے دوسرے مولویوں سے مل کر شیخ علائی پر کفر کا فتویٰ صادر کیا اور بادشاہ سے شیخ علائی کو قتل کرنے کی اجازت مانگی۔ مگر اسلام شاہ نے اُلٹے اُن کو محتسب کا عہدہ پیش کیا۔ لیکن شیخ علائی نے بادشاہ کی یہ درخواست رَد کر دی۔

جب مذہبی دلیلیں کارگر نہ ہوئیں تو مولویوں نے سیاسی حربے استعمال کرنے شروع کئے۔ اور بادشاہ سے کہا کہ مہدوی ریاست کے لئے بہت بڑا خطرہ ہیں۔ اُنہیں دنوں ہندیہ کا صوبے دار بہار خان سَروانی اپنے قبیلے سمیت مہدوی ہو گیا۔

اس پر صدر الصدور نے بادشاہ کے کان بھرے اور کہا کہ مہدوی سلطنت پر قبضہ کرنے کے خواب دیکھ رہے ہیں۔ ۹۵۴ھ ۱۵۴۷ء میں اسلام شاہ کو نیازی پٹھانوں کی بغاوت فرو کرنے پنجاب جانا پڑا۔ جب وہ بیانہ کے قریب پہنچا تو صدر الصدور نے اس کو شیخ عبداللہ نیازی کے خلاف بھڑکایا جو بیانہ کے نواح میں تین چار سو مسلح مہدویوں کے ساتھ مقیم تھے اور باغی نیازیوں سے بھی ان کی راہ رسم تھی۔ اس پر بادشاہ مہدویوں کا مخالف ہو گیا۔ اس نے عبداللہ نیازی اور شیخ علائی کو گرفتار کر لیا۔ اور حکم دیا کہ ان کے کوڑے لگائے جائیں۔ عبداللہ نیازی نے توبہ کر لی البتہ شیخ علائیؒ اپنے عقیدے پر قائم رہے اور کوڑوں کی تاب نہ لا کر اس جہان سے چل بسے۔ شیخ علائیؒ کی وفات کے بعد مہدویوں کا قتل عام شروع ہو گیا۔

سماجی حالات

سلطنت دہلی کا معاشرہ قرون وسطیٰ کے دوسرے معاشروں کی مانند ایک عظیم الشان اہرام تھا۔ اس اہرام کی دیواروں کو کاشتکار اپنے کندھوں پر اٹھائے ہوئے تھے اور اہرام کی چوٹی سلطان کی ذات تھی۔ تب ہی تو امیر خسرو نے کہا تھا کہ "تاج سلطانی کے ہر موتی میں دہقانوں کی آنکھوں سے بہنے والے خون کے قطروں کی آب و تاب جھلکتی ہے۔" تخت شاہی کے اردگرد محل کے شہزادوں، امیروں، فوج کے سالاروں اور دین کے فقیہوں کا ہجوم رہتا تھا۔ سلطان بظاہر مطلق العنان فرماں روا تھا۔ اور اس کی زبان سے نکلا ہوا ہر کلمہ شاہی فرمان کی حیثیت رکھتا تھا لیکن وہ عموماً اپنے وزیروں اور مصاحبوں کے مشورے پر عمل کرتا تھا البتہ تمام عہدوں، جاگیروں اور منصبوں کا انحصار سلطان کی خوشنودی پر تھا۔ کوئی قانون یا قوت اس کے اختیار میں مانع نہیں ہو سکتی تھی۔ اور نہ وہ اپنے افعال کے لیے کسی کے سامنے

جواب دہ تھا۔ وہ فوج کا سپہ سالار بھی ہوتا تھا، ورمقننہ، انتظامیہ اور عدلیہ یعنی ریاست کے تینوں عناصرِ ترکیبی کی طاقت کا سرچشمہ بھی۔ اس کے اقتدار کی بقا اور تحفظ میں عوام کے تعاون یا مرضی کو چنداں دخل نہیں ہوتا تھا۔ بلکہ اس کا دارومدار فوج کی طاقت اور بادشاہ کی ذاتی صلاحیتوں پر ہوتا تھا۔ بادشاہ اگر نااہل ثابت ہوتا تھا تو اُمرائے سلطنت اس کو تخت سے اُتار کر کسی اور کو بادشاہ بنا دیتے تھے۔

سلطان کی اس مطلق العنانی کو شرعی جواز علمائے دین فراہم کرتے تھے۔ وہ قرآن اور حدیث سے یہ ثابت کرتے تھے کہ "صاحبِ اَمر" یعنی حاکمِ وقت کی اطاعت ہر مسلمان کا دینی فریضہ ہے اور سلطان کی نافرمانی شرع کی رُو سے گناہ کبیرہ ہے۔ لُطف یہ ہے کہ عام مسلمانوں کو حاکمِ وقت کے انتخاب میں کوئی دخل نہ تھا۔ البتہ سلطان کی تابعداری اُن پر واجب تھی۔ خواہ سلطان "غلام حبشی یا اپاہج ہی کیوں نہ ہو"۔ (تاریخ فخرالدین مبارک شاہ۔ صفحہ ۱۲ بحوالہ ڈاکٹر محمد اشرف)۔ مولویوں کی اس نوازش سے سلاطینِ دہلی کو ہنری ہشتم سے صدیوں پیشتر ظلِّ الٰہی اور استحقاقِ ایزدی (DIVINE RIGHTRY KING) کی سند مل گئی تھی۔

سلطنت کی آمدنی کا بڑا حصّہ دربار کی شان و شوکت اور محلاّتِ شاہی کے مصارف پر خرچ ہوتا تھا۔ مصارف کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ سلطان علاؤالدین خلجی (جو کنجوس مشہور ہے) کے محل میں غلاموں کی تعداد پچاس ہزار تھی جو فیروز شاہ تغلق کے عہد میں بڑھ کر دو لاکھ ہو گئی۔ یہ لوگ "بندگانِ خاص" کہلاتے تھے۔ شاہی حرم اور حرم سرا کے لواحقین کی تعداد بھی ہزاروں

تک پہنچتی تھی۔ ان کے علاوہ وہ ندیم، نجومی، جوتشی، گویّے، سازندے، بھانڈ، مسخرے، لطیفہ گو، شاعر، مولوی اور مصاحبین خاص تھے۔ جن کا سلطنت کے نظم ونسق سے کوئی تعلق نہ تھا بلکہ وہ سلطان کے ذاتی ملازم سمجھے جاتے تھے۔ مسالک الابصار میں لکھا ہے کہ سلطان محمد تغلق ۱۲ سو طبیبوں، ۱۲ سو موسیقاروں اور ایک ہزار شاعروں کی پرورش کرتا تھا۔ اور ایک ہزار غلام گویّے خانوادۂ شاہی کو گانا سکھانے پر مامور تھے اور دس ہزار شکرے باز اور تین سو ہنکوے بھی بادشاہ کے ملازم تھے۔ اور تین ہزار وہ افراد جو شکروں کی کھانے پینے کی ضروریات پوری کرتے تھے۔

بادشاہ کے دسترخوان پر روزانہ پانچ سو آدمی کھانا کھاتے تھے اور شاہی باورچی خانوں کے لئے روزانہ ۲½ ہزار بیل، ۲ ہزار بھیڑیں اور بے شمار پرند ذبح کئے جاتے تھے۔

خانوادۂ شاہی کی ضرورتوں کے لئے متعدد کارخانے قائم تھے۔ مثلاً کپڑے کے کارخانے میں چار ہزار زردوز کام کرتے تھے۔ ان کارخانوں کی نگرانی معتبر اُمرا کے سپرد تھی۔ اور سراج عفیف لکھتا ہے کہ ان کی تنخواہیں شہر ملتان کی آمدنی کے برابر تھیں۔

بادشاہ سے نیچے درجے پر "اہلِ دولت" کا طبقہ تھا جو اُمرا دربار (اہلِ قلم) اور سالارانِ فوج (اہلِ سیف) پر مشتمل تھا۔ ان میں کچھ ترک تھے، کچھ افغان اور کچھ وہ رؤسا جن کے اجداد نے ہندوستانی عورتوں سے شادی کر لی تھی۔ اور اب اُن کی اولاد کا شمار ہندوستانی اُمرا میں ہوتا تھا۔ سلطنت کا کردار

چونکہ عسکری تھا اس لئے "اہلِ قلم" طبقے کو بھی فنونِ جنگ میں مہارت حاصل کرنی پڑتی تھی کیونکہ دربار میں ترقی کا انحصار بڑی حد تک جنگی مہموں میں سُرخروئی پر ہوتا تھا۔ اُن کے کھیلوں کی نوعیت بھی رزمیہ ہوتی تھی۔ چنانچہ ایک مثالی امیر کے لئے پولو، کُشتی، شہسواری، شمشیرزنی، تیراندازی اور نیزہ بازی سے واقفیت لازمی تھی۔ بزمیہ تفریحوں میں شاعری اور رقص و موسیقی کے علاوہ شطرنج، گنجفہ اور چوپڑ کا رواج عام تھا۔ اُمرار کی اولاد کو آدابِ محفل کے ساتھ یہ ہنر بھی بچپن ہی سے سکھائے جاتے تھے۔

سلطنت کے تمام بڑے بڑے عہدوں پر اہلِ دولت ہی کی اجارہ داری تھی۔ مگر ان کی آمدنی کا اصل ذریعہ وہ آراضیاں تھیں جو ان کو "اقطاع" کے طور پر سلطان عطا کرتا تھا۔ بسا اوقات پورے پورے ضلع مُقاطعہ داروں کے حوالے کر دیے جاتے تھے۔ مُقاطعہ دار اپنے علاقے کا مختارِ کُل ہوتا تھا۔ وہ نظم و نسق کے مصارف وضع کر کے ایک مقررہ رقم سال بہ سال شاہی خزانے میں داخل کر دیتا تھا۔ یہ اُمرار عموماً دارالسلطنت یا صوبے کے صدر مقامات پر رہتے تھے۔ ان کی جاگیروں کا انتظام اُن کے نائب کرتے تھے۔ یا جاگیروں کو ٹھیکے پر دے دیا جاتا تھا۔ البتہ یہ اقطاع موروثی نہیں ہوتی تھی بلکہ مقاطعہ دار کے مرنے یا معتوب ہو جانے کی صورت میں ریاست کی ملکیت بن جاتی تھی۔ اور سلطان جس کو چاہتا تھا اس کے حوالے کر دیتا تھا۔

اہلِ دولت بڑے ٹھاٹھ باٹھ سے رہتے تھے۔ زنان خانے میں کنیزیں اور خواجہ سرا۔ ڈیوڑھی پر غلام، چوبدار، دربان، دسترخوان پر مہمانوں کا ہجوم،

پیادے سوار ہاتھی، گھوڑے غرضکہ اُمرار سلطنت کو چھوٹے پیمانے پر سہی مگر وہ تمام نعمتیں حاصل تھیں جن سے سلطان لُطف اندوز ہوتا تھا۔ فنون لطیفہ کی سرپرستی بھی یہی لوگ کرتے تھے بلکہ شاعر، موسیقار اور دوسرے اہلِ فن اور ہنرمند پہلے نوابوں کی ڈیوڑھیوں سے وابستہ ہوتے تھے اور تب اُن کی رسائی دربار شاہی تک ہوتی تھی۔ جس طرح اہلِ ثروت وجاہ نے آج کل تفریحوں کے لیے بڑے بڑے کلب بنا رکھے ہیں اسی طرح قرون وسطیٰ میں "اکھاڑے" ہوتے تھے۔ ان اکھاڑوں میں کُشتی، بِنوٹ، گتگہ پھری کے علاوہ مناظرے اور مشاعرے ہوتے تھے۔ نائے ونوش اور رقص وسرود کی محفلیں جمتی تھی اور پتُریوں (پیشہ ور ناچنے والیاں) سے صحبتیں گرم ہوتی تھیں۔ اسلام شاہ سوری نے جب یہ دیکھا کہ اکھاڑے اُمرا کی سیاسی سازشوں کا مرکز بن گئے ہیں تو اُن کو بند کروا دیا۔ چنانچہ بدایونی لکھتا ہے کہ

" پاتراں را از اُمرائی کہ اکھارہ داشتند آں در ہند مشہور است
همہ گرفتند۔"

دوسرا طبقہ جو اثر و رسوخ میں اہلِ دولت سے کم نہ تھا، "اہل سعادت" کا تھا۔ علمار دین، قضاۃ، دانش ور اور سیّدوں کا شمار اسی طبقے میں ہوتا تھا۔ علمار کو "دستار بنداں" کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا اور سیّدوں کو "کُلاہ داراں" کے لقب سے۔ اہلِ سعادت مجموعی اعتبار سے نہایت تنگدل، متعصب اور مغرور لوگ تھے۔ ان میں جو شخص دربار سے جتنا قریب ہوتا تھا۔ اس کا اخلاق اتنا ہی پست ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ امیر خسرو کا سا وسیع

المشرب انسان جس نے سات بادشاہوں کا زمانہ دیکھا تھا "اہلِ سعادت" کا ذکر بڑی حقارت سے کرتا ہے۔ وہ مطلع الانوار میں لکھتا ہے کہ قضاۃ جن کا منصب عدالت کے فیصلے کرنا ہے علم فقہ سے نابلد ہیں۔ علمار میں کبر، رعونت اور منافقت عام ہے۔ وہ اسی سینے میں شراب کے جام انڈیلتے ہیں جس سینے میں قرآن محفوظ ہے۔ (صفحہ ۵۸) حقیقت یہ ہے کہ لوگ علمار دین کا احترام داشتہ کرتے ہیں ورنہ اوصافِ ذاتی کو دیکھا جائے تو عام انسان ان مولویوں سے لاکھ درجہ بہتر ہیں (ص ۵۵ - ۶۰)۔

تیسرا طبقہ ساہوکاروں اور سوداگروں کا تھا۔ یہ لوگ زیادہ تر ہندو ہوتے تھے۔ حاجت مندوں کو روپیہ سود پر قرض دینا اور ملکی اور غیر ملکی اشیار کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جاکر دکان داروں کے ہاتھ فروخت کرنا ان کا پیشہ تھا۔ شمالی ہند میں سب سے اہم تجارتی جمعیت ملتانیوں کی تھی چنانچہ ہر تجارت پیشہ شخص کو "ملتانی" تصور کیا جاتا تھا۔ جنوبی ہند میں یہ کام گجراتی بنیئے کرتے تھے۔ البتہ غیر ملکی تاجروں کا لقب "خراسانی" تھا۔

شہروں اور قصبوں میں مختلف صنعتیں قائم تھیں۔ مثلاً پارچہ بافی کی صنعت، سونے چاندی، تانبے اور لوہے کی صنعت، سنگ سازی، شکر سازی، نیل سازی، کاغذ سازی اور چرم سازی وغیرہ بیشتر صنعتی پیداوار بالائی طبقوں کے کام آتی تھی البتہ ان چیزوں کی برآمد بھی بہت بڑے پیمانے پر ہوتی تھی۔ درآمد برآمد کا سب سے بڑا مرکز گجرات کی بندرگاہیں تھیں۔

مگر ملکی معیشت کی ریڑھ کی ہڈی زراعت تھی۔ ملک کی غالب اکثریت

کا پیشہ کھیتی باڑی تھا۔ یا وہ پیشے جن کا تعلق زرعی پیداوار سے تھا۔ بیشتر آبادی آبادی کھیتوں کے درمیان چھوٹے چھوٹے دیہاتوں میں رہتی تھی اور بڑی حد تک خودکفیل تھی۔ ان دیہاتوں میں تقسیمِ کار کا نہایت ابتدائی اور آسان طریقہ رائج تھا۔ مثلاً کاشتکار غلّہ پیدا کرتا تھا۔ بڑھئی ہل، چرخے اور بیل گاڑیاں تیار کرتا تھا۔ لوہار زرعی آلات و اوزار بناتا تھا۔ کمہار مٹّی کے برتن اور چمار مویشیوں کے ساز تیّار کرتا تھا۔ جولاہا کپڑا بُنتا تھا۔ عورتیں گھر سنبھالتی تھیں۔ مویشیوں کی دیکھ بھال کرتی تھیں۔ بوائی کٹائی کے وقت مردوں کا ہاتھ بٹاتی تھیں۔ اور فرصت کے اوقات میں چھوٹی چھوٹی گھریلو صنعتوں سے اپنا جی بہلاتی تھیں۔ مثلاً مونج سے چھینکے اور پٹاریاں بنانا یا سوت اور ریشم سے کڑھائی کرنا۔ یہ چیزیں ذاتی استعمال کے لئے ہوتی تھیں۔ بازار میں نہیں بکتی تھیں۔ ہر گاؤں میں بنئے کی دو ایک دکانیں ہوتی تھیں جہاں سے لوگ جنس کے عوض نمک، مسالے اور دوائیں خرید لیتے تھے۔ جنس کا تبادلہ عام طور پر جنس سے ہوتا تھا۔ فاضل پیداوار کی نکاسی کے لئے جگہ جگہ بازار لگتے تھے۔ روپے پیسے کا چلن بہت کم تھا۔ سکّے (جیتل، اور تنکہ) تانبے، چاندی اور سونے کے ہوتے تھے اور کاشتکار اُن سے عورتوں کے زیور بنوا لیتا تھا یا پھر اُن کو زمین میں دفن کر دیتا تھا۔ تاکہ وقت ضرورت کام آئے۔ شادی غمی کی رسموں کے لئے پنڈت اور مولوی ہوتے تھے۔ یہی لوگ بچّوں کو لکھنا پڑھنا بھی سکھاتے تھے۔ تہواروں کے موقع پر عورتیں اور مرد رنگ برنگے کپڑے پہن کر خوشیاں مناتے اور ناچتے گاتے تھے۔ مرد فرصت کے وقت چوپال میں بیٹھ کر باتیں کرتے تھے۔ کوئی پردیسی آجاتا تو اس کی بڑی خاطر

تو اضع ہوتی تھی۔ البتہ کسی اجنبی کو رات کے وقت گاؤں میں داخل ہونے کی اجازت نہ تھی۔ گاؤں والے سب کام مل کر کرتے اور آڑے وقت میں ایک دوسرے کے کام آتے تھے۔ پیداوار کا تقریباً نصف حصہ مقاطعہ دار یا سرکار کا حق ہوتا تھا۔ بقیہ نصف سے کاشتکار اپنی مزدوریں پوری کرتا تھا۔ کاشتکار عموماً گندم، جَو، چاول، گنّا، دالیں اور سبزیاں اُگاتے تھے اور یہی اُن کی روزمرہ کی خوراک تھی۔ گوشت بہت کم کھایا جاتا تھا۔ البتہ مویشیوں کے دودھ سے دہی اور گھی بنا لیا جاتا تھا۔ ہر گاؤں کا ایک مُکھیا ہوتا تھا۔ گاؤں میں امن قائم رکھنا، سرکاری واجبات ادا کرنا اور پنچایت کی مدد سے گاؤں والوں کے جھگڑے چُکانا اس کے فرائض میں داخل تھا۔ عام دیہاتی سفر شاذ و نادر ہی کرتے تھے۔ اُن کی قرابت داریوں کا دائرہ بھی دس پندرہ میل سے زیادہ نہیں ہوتا تھا۔ اس دائرے کے باہر کا سارا علاقہ ان کے لئے پردیس تھا۔ پُراسرار اور نامعلوم۔

مملکت کے اُمور میں دیہات کے باشندوں کو کوئی دخل نہیں ہوتا تھا۔ اس وجہ سے ان کو اس سے کوئی دلچسپی نہیں تھی کہ دہلی کے تخت پر کون بیٹھا اور کون معزول ہوا۔ بشرطیکہ ان کے گاؤں کی چھوٹی سی دُنیا پر اس تبدیلی کا کوئی اثر نہ پڑے۔

عام رعایا کی فلاح و بہبود کے منصوبے بنانا، محنت کشوں کے ذرائع آمدنی میں اضافہ کرنا، یا ان کے معیارِ زندگی کو بہتر بنانا، اُن کے لئے درسگاہیں اور شفاخانے قائم کرنا یا صحت عامّہ کے تحفظ کے لئے احتیاطی تدابیر اختیار کرنا، سلطان یا اُمرائے سلطنت کے فرائض میں شامل نہ تھا۔ ہر شخص روزی روزگار حاصل کرنے کے لئے آزاد تھا۔ سلطنت کی ذمہ داری کوئی نہ تھی۔

عورتوں کی حیثیت: اس میں کلام نہیں کہ مسلمان حکمرانوں کی بدولت یہاں صدیوں کے بعد پہلی بار ایک مستحکم مرکزی حکومت قائم ہوئی۔ ایسی حکومت جس کے احکام پر پشاور سے بنگال اور دہلی سے راس کماری تک باقاعدگی سے عمل ہوتا تھا۔ سچ تو یہ ہے کہ ہندوستان دنیا کے نقشے پر ایک جغرافیائی اور سیاسی وحدت کی شکل میں سلاطینِ دہلی کے عہد ہی میں ابھرا بلکہ ہندوستان ہندوستان کہلانے کا مستحق ہی اسی زمانے میں ہوا۔ مسلمان حکمرانوں نے سلطنت کے نظم و نسق کے جو اُصول وضع کیے وہ ہندو دور سے بدرجہا بہتر تھے اور انہوں نے جس تہذیب کو یہاں رواج دیا وہ بھی کہیں زیادہ ارفع و اعلیٰ تھی۔ البتہ ترکوں اور افغانوں کے عہد میں عورتوں کی بالخصوص اونچے طبقوں کی عورتوں کی سماجی حیثیت میں کوئی اضافہ نہیں ہوا۔ بلکہ اُن کا رتبہ پہلے سے بھی کم ہوگیا۔ اس کی سب سے نمایاں مثال پردہ ہے جو غزنویوں کے دور میں یہاں پہلی بار رائج ہوا۔

ہندو معاشرے میں ہر طبقے کی عورت آزادی سے باہر نکلتی تھی۔ البتہ گھونگھٹ کاڑھ کر۔ مقدسی اور استخری ناقل ہیں کہ ملتان میں عورتیں بازاروں میں چلتی پھرتی تھیں مگر نظریں نیچی کر کے اور کسی غیر مرد سے بات چیت نہیں کرتی تھیں۔ مسلمانوں کے عہد میں پردے کا رواج — کم از کم بالائی اور درمیانہ طبقوں میں — رفتہ رفتہ اتنا بڑھا کہ ہندو عورتیں بھی مُسلمان عورتوں کی مانند پردے میں بیٹھ گئیں۔ چنانچہ تاریخ فخر الدین مبارک شاہ میں لاہور کے غزنوی فرماں روا بہرام شاہ کا ایک واقعہ لکھا ہے کہ ایک بار سلطان کی ایک چہیتی ہندو کنیز بیمار ہوئی۔ طبیب نے نبض دیکھنی چاہی تو اس کے لئے سلطان کی خاص طور پر اجازت

طلب کی گئی۔ آخر طے پایا کہ طبیب پردے کی اوٹ سے نبض دیکھ لے۔ کنیز کو اس کے سامنے نہ لایا جائے۔

پردے کی وجہ سے اونچے اور درمیانہ طبقے کی عورتیں اپاہج ہو کر رہ گئیں۔ لیکن ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیئے کہ دیہات کے کاشتکاروں اور نچلے طبقے کی عورتوں میں پردہ کبھی مقبول نہیں ہوا۔ دہقان عورتیں بدستور بلا پردہ کئے اپنے کاموں میں مصروف رہتی تھیں۔ بہت ہوا تو اجنبی کو دیکھ کر گھونگھٹ نکال لیتی تھیں۔

مسلمانوں نے پردے کی لعنت اگر ہندوؤں پر تھوپی تو ان کی بعض بدعتوں کو اپنایا بھی۔ مثلاً بیوہ کی شادی مسلم معاشرے میں معیوب نہیں خیال کی جاتی تھی۔ اسکے برعکس ہندو معاشرے میں بیوہ عورت زندہ لاش سے زیادہ وقعت نہ رکھتی تھی۔ اس کو دوسری شادی کی ہرگز اجازت نہ تھی۔ اس کی وجہ سے سماج میں طرح طرح کی اخلاقی خرابیاں پیدا ہوتی تھیں۔ ہندوستانی نومسلموں نے دینِ اسلام تو قبول کر لیا لیکن اپنے بہت سے پُرانے ہندوانہ رسم ورواج ترک نہیں کئے۔ مثلاً زچگی، شادی بیاہ اور غمی کی رسمیں۔ وہ بیوہ عورت کو چِتا میں زندہ جلا تو نہیں سکتے تھے البتہ ہندوؤں کی طرح انہوں نے بھی بیواؤں کو دوسری شادی کی اجازت نہیں دی۔ اس کو وہ اپنی عزت ووقار کی توہین سمجھتے تھے۔ رفتہ رفتہ تُرک اور افغان خاندانوں میں بھی بیوہ کی دوسری شادی کا رواج قریب قریب ختم ہو گیا۔

اسلامی شرع کی رُو سے عورت آبائی املاک میں ایک تہائی کی حصہ دار ہوتی ہے مگر دھرم شاستر کی رُو سے ہندو عورت کا آبائی املاک میں کوئی حق نہیں ہوتا۔ اس معاملے میں بھی ہندوستانی نومسلم اپنی پُرانی ریت پر قائم رہے۔ انہوں نے

احکام شرعی کی بھی پروانہ کی اور عورتوں کو وراثت سے محروم کردیا۔ اُن کی دیکھا دیکھی بہت سے ترک اور افغان خاندانوں نے بھی اس ہندوانی رسم کو اپنا لیا۔ چنانچہ آج بھی بہت سے مسلمان رؤسا میں لڑکی کو جائداد میں کوئی حصّہ نہیں ملتا۔

ہندو سماج میں ناچ گانے کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ان کے مذہب میں رقص اور موسیقی تفریح کے مشغلے نہیں ہیں بلکہ بھگوان سے پریم کے اظہار کے بڑے سچے اور معصوم طریقے ہیں۔ اسی لئے ہندوؤں میں ناچ گانے کو معیوب نہیں خیال کیا جاتا بلکہ تقدّس اور عبادت کا مرتبہ دیا جاتا ہے۔ مندروں میں سنکھ پھنکتے ہیں، گھنٹے بجتے ہیں، بھجن گائے جاتے ہیں اور ڈھولک اور مردنگ پر رقص ہوتے ہیں۔ ہندوؤں کے بہت سے راگ راگنیاں دیوتاؤں اور پُرانے رِشیوں سے منسوب ہیں اور اُن کے گیتوں میں کرشن رادھا، رام چندر جی اور سیتا کے گُن گائے جاتے ہیں۔ اسی بنا پر قرونِ وسطیٰ میں خوش حال ہندو گھروں کی لڑکیوں کو شادی سے پیشتر رقص و موسیقی کی باقاعدہ تعلیم دی جاتی تھی اور مردوں کے کان بھی ان فنون سے مانوس رہتے تھے۔

اس کے برعکس رقص اور موسیقی کو علمائے دین نے حرام قرار دے دیا تھا۔ مسلمان گھروں میں سازوں کا داخلہ ممنوع تھا اور سازوں کی مدد سے ناچنے گانے کی اجازت نہ تھی مگر رقص و موسیقی کا جادو مولویوں کے فتوؤں سے بھی ٹوٹ نہ سکا۔ مسلمان اُمرا اور رؤسا اپنے گھروں میں تو ناچ گانا رائج نہ کر سکے البتہ انہوں نے اپنے شوقِ تماشا کے تسکین کے لئے شہر کے چکلوں کی سرپرستی شروع کردی۔ یہ چکلے پیشہ ور گانے اور ناچنے والی عورتوں کے اڈّے بھی ہوتے تھے اور بدن کا سودا

کرنے والی عورتوں کی خواب گاہیں بھی۔ اہلِ دولت کے اکھاڑوں میں انھیں پیشہ ور پتریوں سے صحبت کا لطف اٹھایا جاتا تھا۔ اسی طرح رقص و موسیقی کا مقدس فن ٹھمروں میں پیٹ بھروں کی تفریح اور ہوس کی آسودگی کا وسیلہ بن گیا۔

رفتہ رفتہ چکلوں کی آبادی اور رونق اتنی بڑھی کہ حکومت کو ان کی نگرانی کے لئے جدا محکمہ قائم کرنا پڑا۔ تاریخ فرشتہ میں لکھا ہے کہ جب سلطان علاءالدین خلجی تمام اجناس بازاری کے نرخ مقرر کر چکا تو ایک منہ چڑھے مصاحب نے عرض کی کہ جہاں پناہ نے سب چیزوں کے بھاؤ تو مقرر کر دیئے لیکن اس چیز کا بھاؤ جس کی مانگ بازار میں سب سے زیادہ ہے مقرر نہیں کیا۔ بادشاہ نے حیران ہو کر پوچھا کہ بتاؤ وہ کیا شے ہے؟ تس پر مصاحب نے جواب دیا کہ چکلے کی کسبیاں۔ علاؤالدین مسکرایا اور تب کسبیوں کے نرخ بھی مقرر ہو گئے۔ اکبر بادشاہ چکلوں کی یورش سے اتنا تنگ آیا کہ اس نے کسبیوں کے لئے شہر سے باہر ایک الگ بستی بنوادی۔ اور اس کا نام "شیطان پورہ" رکھا۔ شیطان پورہ کے انتظام کے لئے باقاعدہ سرکاری عملہ متعین ہوا۔ اور شب باشی کے رجسٹر کھولے گئے۔ اگر کوئی شاہی ملازم کسی دوشیزہ کی نتھ کو اتارنا چاہتا تو اسے بادشاہ سے اجازت لینی پڑتی تھی۔ لیکن یہ قانون قاعدے زیادہ دن نہ چلے اور کچھ عرصے بعد چکلے شہر کا جزو بن گئے۔ غلام عباس کی آنندی فرضی افسانہ ہی تو نہیں ہے۔

مختصر یہ کہ قرون وسطیٰ کا ہندوستانی معاشرہ مردوں کا معاشرہ تھا اور زندگی کے ہر شعبے میں انہیں کی حاکمیت تھی۔ غریب گھروں کی عورتیں اپنے مردوں کے شانہ بشانہ محنت مزدوری کرتی تھیں۔ لیکن برسرِ اختیار طبقوں کی بیگمات کو کوئی

کام نہ تھا۔ وہ گھر کی چار دیواری میں رہتیں۔ عمدہ سے عمدہ پوشاک اور قیمتی سے قیمتی زیور پہنتیں۔ اُن کا وقت زیادہ تر بناؤ سنگھار میں گذرتا یا بچّوں کی پیدائش اور پرورش میں۔ اسی لئے تہذیب کی تخلیق میں اُن کا حصّہ برائے نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پانچ سو سال کی طویل مدّت میں تاریخ رضیہ سلطانہ کے سوا کسی دوسری ممتاز خاتون کا نام پیش کرنے سے قاصر ہے۔ پدمنی اور دیول دیوی کی شہرت کا باعث عہد علائی کے تاریخی حادثات ہیں۔ ان عورتوں کے تخلیقی کارنامے نہیں ہیں۔

ادب اور علوم و فنون

تُرکوں اور افغانوں نے برّصغیر میں تقریباً ساڑھے پانچ سو سال (۱۰۱۰ء - ۱۵۵۶ء) تک حکومت کی۔ اُن کے عہد میں ملک کے نظامِ معیشت و معاشرت اور طرزِ فکر و احساس میں بعض اہم تبدیلیاں رُونما ہوئیں۔ اور علوم و فنون نے بڑی ترقی کی بلکہ واقعہ یہ ہے کہ جس تہذیب نے بعد میں مغلیہ تہذیب کے نام سے شہرت پائی اور جس کو خوش عقیدہ حضرات اسلامی تہذیب سے منسوب کرتے ہیں اس کی نشو و نما سلطنت دہلی کے زمانے ہی میں ہوئی تھی۔ اس تہذیب کا نقطۂ عروج گو اکبر و شاہ جہاں کا عہد ہے لیکن اس کو بامِ عروج تک لے جانے کا سہرا سلطنت دہلی کے دَور کے عالموں، صُوفیوں، ادیبوں اور فن کاروں کے سر ہے۔ تصوّف میں داتا گنج بخش، بابا فرید شکر گنج، خواجہ نظام الدین اولیا، لعل شہباز قلندر اور خواجہ معین الدین اجمیری۔ شاعری میں امیر خسرو، تُلسی داس اور سُور داس۔ پریم بھکتی میں کبیر داس اور گرو نانک۔ موسیقی میں میاں تان سین سلطان حسین شرقی، عادل شاہ سُوری اور باز بہادر۔ تاریخ نویسی میں

صدرالصدور قاضی منہاج الدین سراج، ضیاء الدین برنی اور شمس سراج عفیف، نظم و نسق میں شیر شاہ سوری، ملک محمد گاواں اور راجہ ٹوڈرمل وہ یکتائے روزگار تھے جن کی نظیر زمانہ پھر کبھی پیش نہ کرسکا۔

اس تہذیب کی نمایاں خصوصیت اُس کی انسان دوستی ہے جس کی بدولت ہندوؤں اور مسلمانوں میں مفاہمت اور تہذیبی امتزاج کی راہیں کھلیں ہندوؤں نے مسلمانوں کے اقدار حیات کا اثر قبول کیا۔ اور مسلمانوں نے ہندوؤں کی بہت سی ریتوں اور روایتوں کو اپنایا۔ معاشرے میں نومسلموں کا اثر و رسوخ بڑھا تو ترکوں نے بھی ان کے رسم و رواج قبول کرلئے۔ یوں بھی ترکوں کی کئی پشتیں یہیں گذر چکی تھیں۔ اور اب وہ بڑی حد تک نومسلموں میں خلط ملط ہوچکے تھے۔ اس تہذیبی امتزاج کی چھاپ کا اثر لوگوں کے لباس و خوراک، آرائش و زیبائش، رہن سہن، فکروفن، اور زبان و ادب پر پڑنا قدرتی امر تھا۔ مثلاً فارسی اس پورے دور میں گو سرکاری زبان رہی لیکن جیوں جیوں وقت گذرتا گیا فارسی پر مقامی رنگ چڑھتا گیا اور اس میں سینکڑوں الفاظ ہندوی اور دیگر زبانوں کے داخل ہوگئے۔ فارسی میں جو ادب تخلیق ہوا اُس کا ماحول اور مزاج ہندوستانی تھا۔ موضوع اور پیرایۂ بیان ہندوستانی تھا اور بو باس ہندوستانی تھی۔ یہاں کے فارسی شعرا ہندوستان کا، ہندوستانی چیزوں کا، اور ہندوستانی رسموں، کھانوں، گانوں، پھلوں اور پھولوں کا تذکرہ بڑے فخر سے کرتے تھے۔ اس امتزاجی رُجحان کی سب سے درخشاں مثال حضرت امیر خسروؒ کی شخصیت اور ان کی شاعری ہے۔

امیر خسرو (۱۲۵۳ء — ۱۳۲۴ء) آگرے کے قریب ضلع ایٹہ کے قصبہ

پٹیالی میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد امیر سیف الدین محمود لاچینی ترک تھے۔ وہ منگولوں کی شکست و ریخت کے زمانے میں یہاں آئے اور سلطان التمش کے درباریوں میں شامل ہو گئے۔ انہوں نے سلطان کے زادت عرض عماد الملک کی بیٹی سے شادی کر لی اور پٹیالی میں جہاں ان کو کچھ زمین ملی ہوئی تھی رہنے لگے۔ امیر خسرو وہیں پیدا ہوئے۔ ان کی والدہ کا خاندان ہندی النسل تھا۔ اس طرح امیر خسرو باپ کی طرف سے ترک اور ماں کی طرف سے ہندوستانی تھے۔ ان کی آبائی زبان فارسی اور مادری زبان برج بھاشا (ہندوی) تھی۔

امیر خسرو کی ابتدائی تعلیم دہلی کے مکتبوں میں ہوئی۔ امیر سیف الدین محمود خود تو اَن پڑھ سپاہی تھے مگر ان کی دلی آرزو تھی کہ بیٹا پڑھ لکھ کر دنیا میں نام پیدا کرے لیکن خسرو کا دل درسی کتابوں میں نہ لگا۔ چنانچہ وہ اپنے پہلے دیوان کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ میرے استاد خواجہ اسدالدین محمد مجھے خطاطی سکھانے کی کوشش کرتے تھے مگر میں خط و زُلف کی تعریف میں شعر نظم کرتا رہتا تھا۔ خوش قسمتی سے نہ تو استاد نے سرزنش کی نہ والدین نے ٹوکا اور امیر خسرو بدستور شاعری کی مشق کرتے رہے۔

امیر خسرو نے شعر گوئی سے متعلق اپنے بچپن کا ایک دلچسپ واقعہ بیان کیا ہے۔ وہ دوسرے دیوان کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ ایک روز خواجہ آصل کوتوال نے میرے استاد خواجہ اسدالدین کو ایک خط تحریر کرنے کے لئے بلوا بھیجا۔ اُستاد چلنے لگے تو میں بھی ان کے ساتھ ہو لیا۔ کوتوال کے مکان پر اُن دنوں ملک کے ایک بڑے عالم فاضل بزرگ خواجہ اعز الدین مقیم تھے۔ ہم لوگ

جس وقت وہاں پہنچے تو خواجہ صاحب ایک بیاض سے حاضرین کو اشعار سنا رہے تھے۔ میرے استاد نے اُن سے کہا کہ میرا یہ ننھا شاگرد شعر بڑے لحن سے پڑھتا ہے۔ آپ سُنیں گے تو بہت محظوظ ہوں گے۔ تس پر خواجہ صاحب نے بیاض میری طرف بڑھا دی۔ میں نے بہت سے شعر ترنم سے پڑھے اور حاضرین کو میری شعر خوانی بہت پسند آئی۔ تب میرے اُستاد نے کہا کہ دوسروں کے شعر پڑھنا تو آسان ہے۔ آپ اس بچے کی شعر گوئی کا امتحان لیں۔ اس پر خواجہ اعزالدین نے مجھے چار لفظ — مُو، بیضا، تیر اور خربوزہ دیا اور فرمایا کہ ان کو رباعی میں نظم کرو۔ مَیں نے اسی وقت سب کے سامنے یہ رباعی نظم کر دی ؎

ہر موئے کہ در دو زلفِ آن صنم است صد بیضۂ عنبریں بر آں موئے صنم است

چوں تیر مدان راست دلش را زیرا چوں خربزہ دندانش میانِ شکم است

(ترجمہ) اُس صنم کی دونوں زلفوں کے ہر بال میں عنبر کے سینکڑوں دانے گھلے ہوئے ہیں لیکن یہ نہ سمجھو کہ تیر کی مانند اُس کا دل بھی سیدھا ہے بلکہ خربوزے کی طرح اس کے دانت بھی پیٹ میں پوشیدہ ہیں۔

خواجہ اعزالدین میری حاضر کلامی پر بہت خوش ہوئے۔ میرے باپ کا نام پوچھا اور دُعا دی کہ خدا کرے تمہارے اشعار اقصائے عالم میں شہرت پائیں۔

امیر خسرو آٹھ سال کے تھے کہ باپ کا سایہ سر سے اُٹھ گیا اور اب وہ اپنے نانا عماد الملک کے پاس رہنے لگے۔ عماد الملک سلطان ناصر الدین محمود کے وزیر اور معتمدین خاص میں تھے۔ وہ شعر و شاعری اور رقص و موسیقی کے بڑے دلدادہ تھے۔ اور بڑی شان و شوکت سے رہتے تھے۔ اُن کے دیوان خانے میں علما کی مجلسیں برپا ہوتیں، مشاعرے ہوتے اور گانے کی محفلیں سجتیں۔ امیر خسرو کبھی نانا کی

اجازت سے ان صحبتوں میں شریک ہوتے اور کبھی چھپ چھپ کر ان کا لطف اٹھاتے۔ اُن کو موسیقی کا شوق غالباً اسی زمانے میں پیدا ہوا۔ البتہ باقاعدہ تعلیم کا سلسلہ ہمیشہ کے لئے ٹوٹ گیا۔ حتیٰ کہ انہوں نے شاعری کی دیرینہ روایت کے مطابق نہ فنِ عروض سیکھا نہ کبھی کسی استاد کی شاگردی قبول کی۔

عماد الملک ہی کی سرپرستی کے زمانے میں امیر خسرو کو خواجہ نظام الدین اولیا سے ملاقات کا شرف حاصل ہوا اور انہوں نے سلطان المشائخ کے ہاتھ پر بیعت کرلی۔ ارادت مندی اور دوستی کا یہ رشتہ روز بروز زیادہ مضبوط ہوتا گیا اور آخردم تک نہ ٹوٹا۔

۱۲۷۳ء میں عماد الملک کا انتقال ہوگیا مگر اس وقت تک امیر خسرو کی شہرت دُور دُور تک پھیل چکی تھی اور ان کا شمار چوٹی کے شعرا میں ہونے لگا تھا۔ چنانچہ سلطان غیاث الدین بلبن کے بھتیجے ملک علاؤ الدین کشلو خاں (ملک چھجو) نے جو سلطنت کا سب سے با اثر امیر تھا خسرو کو اپنا ندیم خاص بنا لیا۔ اس طرح سرکار دربار سے وابستگی کا سلسلہ شروع ہوا۔ امیر خسرو ملک چھجو سے قطع تعلق کر کے پہلے بلبن کے دوسرے بیٹے بغرا خان کے مصاحب ہوئے پھر ولی عہد سلطنت شہزادہ محمد کے مصاحب ہوکر پانچ سال تک ملتان میں رہے۔ شہزادہ محمد کی شہادت کے بعد ملک امیر علی سرجان دار سے وابستہ ہو گئے اور جب بلبن کی وفات کے بعد کیقباد تخت پر بیٹھا تو اس نے امیر خسرو کو اپنا درباری شاعر مقرر کردیا۔ (۱۲۸۸ء) امیر خسرو کی عمر اُس وقت ۳۵ برس تھی۔ اور ان کی شاعری کا بھی شباب تھا۔ کیقباد کی موت کے بعد وہ یکے بعد دیگرے چار بادشاہوں کے (جلال الدین خلجی، علاؤ الدین خلجی، قطب الدین مبارک شاہ اور غیاث الدین تغلق) درباری شاعر رہے اور مسلسل ۳۶ سال تک یہ خدمت

انجام دے کر ۱۳۲۴ء میں انتقال کیا۔

امیر خسرو بڑے پُرگو شاعر تھے اور بچپن ہی سے شعر کہنے لگے تھے۔ ان کی زُود گوئی کا یہ عالم تھا کہ کسی نواب کی حویلی یا شاہی دربار سے بُلاوا آتا تو بطور نذر ایک عدد قصیدہ لکھ کر ضرور ساتھ لے جاتے تھے۔ ہم بلا خوف تردید یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ فارسی اُردو ہندی، بنگالی، پنجابی، سندھی غرضیکہ بر صغیر کی کسی زبان کا کوئی شاعر تخلیقات کی ضخامت اور تنوع میں امیر خسرو کی ہمسری نہیں کر سکتا۔ بعض تذکروں میں تو ان کی تصنیفات کی تعداد ۹۹ بیان کی گئی ہے۔ لیکن اب تک فقط ڈھائی درجن کتابوں کا سراغ ملا ہے۔ اور تلاش جاری ہے۔ ان کی تصنیفات میں قصیدے ہیں، مثنویاں، مرثیے قطعات، رباعیات، شہر آشوب، فارسی اور ہندی غزلیں، خالق باری، دو سُخنے دوہے، مکرنیاں اور پہیلیاں بھی کچھ شامل ہیں۔ وہ اپنی فارسی کی غزلوں کو اور ہندی شاعری کو بالکل اہمیت نہیں دیتے تھے (حالانکہ آج ان کی شہرت کا باعث وہی ہیں) البتہ اپنی مثنویوں اور قصیدوں پر بہت فخر کرتے تھے۔ انہوں نے اپنے فارسی کلام کو بڑی کاوش اور احتیاط سے خود ہی مرتّب کیا ہے۔ اور ہر مجموعے کی ابتدا میں دیباچہ بھی لکھا ہے۔ یہ دیباچے نہایت مفید تاریخی دستاویز ہیں۔ ان میں امیر خسرو نے مندرجات کی شانِ نزول کے علاوہ اپنے عہد کے واقعات پر بھی روشنی ڈالی ہے اور اپنے حالاتِ زندگی بھی تفصیل سے بیان کئے ہیں، اسی کے ساتھ مندرجات کی فہرست، اشعار کی تعداد اور سنِ ترتیب بھی دے دیئے ہیں۔

امیر خسرو کی شخصیت اور شاعری اپنے عہد کے تہذیبی امتزاج کا حسین مرقع ہے۔ چنانچہ مثنوی قِران السعدین کی تمہید میں سید حسن برنی صاحب لکھتے ہیں کہ:

"خسرو کی مادری زبان ہندوستانی تھی۔ جسے وہ اس قدر عزیز رکھتے تھے اور وقتاً فوقتاً اپنے شاعرانہ جذبات کے اظہار کا آلہ بناتے تھے اسی وجہ سے ان کی شاعری بہ حیثیت مجموعی ہندوستان کے اس دلچسپ دور کا آئینہ ہے جس وقت ملک کے مختلف عناصر میں امتزاج و اختلاط ہو رہا تھا اور اہل ملک کے لئے زبان، جذبات اور خیالات کی آمیزش اور موافقت کی شاہراہ تیار ہو رہی تھی۔ ملک کی اس مشترک تہذیب کی ترقی میں خسرو کا خاص حصہ ہے۔ وہ وطن کی محبت کو ایمان سمجھتے تھے۔ اس حق کو انھوں نے خوب ادا کیا ہے۔"

(قران السعدین ص ۵۹، ۶۰ علی گڑھ ۱۹۱۸)

امیر خسروؔ کے کلام میں تہذیبی امتزاج کئی شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً وہ اپنے فارسی اشعار میں ہندی کے الفاظ بلا تکلف استعمال کرتے ہیں۔ (لیکن بادشاہوں کے درباروں، امیروں کی ڈیوڑھیوں اور ہم عصروں میں یہ چلن اگر عام نہ ہوتا تو امیر خسرو جو پاکیزہ فارسی کے بڑے دلدادہ تھے فارسی اشعار میں ہندی الفاظ ہرگز نہ شامل کرتے۔) تہذیبی امتزاج کی دوسری مثال ان کی مشہور نظم خالق باری ہے جس میں آدھے الفاظ فارسی کے ہیں اور آدھے ہندی کے۔ اسی سے ملتی جلتی اُن کی وہ غزل ہے جس میں امیر خسروؔ ہندی روایت کے مطابق اپنے جذبات کا اظہار عورت کی زبان سے کرتے ہیں۔

زحالِ مسکیں مکُن تغافل، درائے نیناں بنائے بتیاں

کہ تابِ ہجراں نہ دارم اے جاں، نہ لیہو کاہے لگائے چھتیاں

شبانِ ہجراں دراز چوں زُلف، و روزِ وصلت چو عمر کوتاہ

سکھی پیا کو جو مَیں نہ دیکھوں تو کیسے کاٹوں اندھیری رتیاں

یکایک از دل دو چشم جادو بصد فریبم ببرد تسکیں

کسے پڑی ہے جو جا سُناوے پیارے پی کو ہماری بتیاں

چو شمع سوزاں، چو ذرّہ حیراں، ز مہر آں مہ بگشتم آخر

نہ نیند نیناں، نہ انگ چینا، نہ آپ آویں، نہ بھیجیں پتیاں

بحقِ روزِ وصالِ دلبر کہ داد مارا فریب، خسرو

سپیت منکے درائے راکھوں، جو جائے پاؤں پیا کے کھتیاں

امیر خسرو کا بڑا امتیازی وصف اُن کی حُبّ الوطنی ہے۔ وہ ترکی النسل تھے مگر ہندوستانی ہونے اور ہندوستانی زبان جاننے پر بڑا فخر کرتے تھے ؎

تُرک ہندستانیم مَن ہندوی گویم جواب شکرِ مصری نہ دارم کز عرب گویم سُخن

(مَیں ہندوستانی ترک ہوں اور مَیں ہندی میں جواب دے سکتا ہوں۔ میرے پاس مصری شکّر نہیں کہ عرب اور عربی کی باتیں کروں)

چُو مَن طوطیٔ ہندیم راست پُرسی زمن ہندوی پُرس تا نغز گویم

(سچ پوچھو تو مَیں چونکہ طوطیٔ ہند ہوں) (لہٰذا مجھ سے ہندی میں سوال کرو تاکہ میں میٹھا جواب دے سکوں)

طوطیٔ ہند کو وطن کے ذرّے ذرّے سے محبّت ہے۔ وہ ہندوستان کو جنّت سے تشبیہہ دیتے ہیں ؎

بہشتے فرض کُن ہندوستاں را کزآنجا نسبت است ایں بوستاں را

وہ اپنے اشعار میں جا بجا یہاں کے موسم، پھل پھول، چرند پرند، ناچ گانے،

زبان، علم و حکمت، مصنوعات، اختراعات اور رسم و رواج کا ذکر بڑے پیار سے کرتے ہیں۔ وہ کیوڑہ، جوہی، بیلا، بڑے چمپا، مولسری، دونا، کرنا، سیوتی اور ہزارے وغیرہ کی خوبیاں فرداً فرداً بیان کرتے ہیں۔ اور پھر بڑے فخر سے کہتے ہیں کہ ایرانی پھول ہمارے پھولوں کا کیا مقابلہ کریں گے۔ اُن میں تو بس رنگ ہوتا ہے خوشبو کہاں ہوتی ہے۔ آم، خربوزہ اور پان کے بارے میں بھی اُن کی گلفشانیٔ گفتار کا یہی انداز ہے۔ وہ ہندوستانی عورتوں کے قامت و رنگ کے اتنے گرویدہ ہیں کہ کسی دوسرے ملک کی عورت اُن کی نظر میں نہیں سماتی۔ ایرانی عورتوں میں خراسانی پھولوں کی مانند مہک نہیں ہوتی۔ روم سے رُوس تک کی عورتیں برف کی سِل کی طرح سفید اور ٹھنڈی ہوتی ہیں۔ تاتاری عورتوں کو ہنسنا نہیں آتا۔ ختن کی عورتوں میں نمک نہیں ہوتا، سمرقند اور قندھار کی عورتوں میں مٹھاس نہیں۔ اور مصر کی عورتوں میں چستی اور چالاکی نہیں ہوتی۔ (مثنوی قران السعدین)۔

مثنوی نہ سپہر میں، جو ۷۰ سال کی عمر میں لکھی گئی تھی امیر خسرو کی حُبّ الوطنی کی بنیادیں زیادہ گہری اور پختہ ہو جاتی ہیں۔ وہ ہندوستان کی قدرتی چیزوں کی فوقیت میں سات دلیلیں دینے کے بعد یہاں کے علم و دانش پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

”مجھے معلوم ہے کہ اس ملک میں دانائی اور بصیرت کے بے حساب خزانے چھپے ہوئے ہیں۔ یونان اپنے فلسفہ کی وجہ سے مشہور ہے لیکن ہندوستان بھی اس علم سے بے بہرہ نہیں ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو یہاں فلسفے کے تمام شعبے مل جائیں گے۔ منطق، نجوم، علم کلام بجز فقہ (تصوف)، طبعیات، حساب، جوتش، غیب دانی وغیرہ۔ البتہ الٰہیات کے بارے میں ہندوؤں کے ذہن صاف

نہیں ہیں۔ مگر دوسروں کا بھی تو یہی حال ہے۔ گو وہ ہمارے مذہب کو نہیں مانتے لیکن اُن کے بہت سے عقائد ہمارے جیسے ہیں مثلاً وہ خدا کی وحدانیت اور ابدیت کے معتقد ہیں اور یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ خدا کی ذات عدم سے وجود کی تخلیق پر قادر ہے: لہٰذا وہ ثنویوں، مسیحیوں، اختر-لوں، عنصر-لوں (مادیین) اور مشبہیوں سے کہیں بہتر ہیں۔ وہ پتھروں، جانوروں، پودوں اور سورج کی بے شک پرستش کرتے ہیں لیکن وہ ان چیزوں کو خدا کی تخلیق سمجھتے ہیں البتہ ان کا احترام اس لئے کرتے ہیں کہ ان کے اجداد کا مسلک یہی تھا۔

اس کے بعد وہ ہندوستانیوں کی فوقیت کی دس مثالیں دیتے ہیں۔ (۱) علم و فہم، اُن میں بہت عام ہے (۲) وہ دُنیا کی سب زبانیں ٹھیک لہجے میں بول سکتے ہیں (۳) عالم و فاضل لوگ یہاں تحصیل علم کے لئے دُنیا کے گوشے گوشے سے آتے رہے ہیں لیکن یہاں سے کوئی اس غرض سے باہر نہیں گیا۔ (۴) علم ہندسہ ایجاد ہوا (۵) کلیلہ و دمنہ یہاں لکھی گئی (۶) شطرنج یہاں ایجاد ہوئی۔ (۷) یہاں کی موسیقی جس سے قلب و روح میں شعلے اُٹھنے لگتے ہیں تمام دنیا کی موسیقی سے اعلیٰ ہے۔ ہندوستانی موسیقی انسانوں کا کیا ذکر جانوروں کو بھی مسحور کر لیتی ہے۔ اور پھر دُنیا کے کسی مُلک میں خسرو کا سا سحر آفریں شاعر موجود نہیں ہے۔

اس سرزمین سے اور اس سرزمین پر رہنے والوں سے سچی محبت کا جو اظہار ہمیں امیر خسرو کے کلام میں ملتا ہے وہ عہدِ مغلیہ کے کسی فارسی یا اُردو شاعر میں (بہ استثنائے نظیر اکبر آبادی) نہیں ملتا۔ امیر خسرو فارسی ہندی کے شاعر تھے، مورخ تھے، صوفی تھے۔ موسیقار تھے، اور متعدد راگوں اور باجوں کے موجد تھے۔ حقیقت یہ

ہے کہ برصغیر کی خاک سے ایسی جامع کمالات شخصیت پھر کبھی نہ اُٹھی۔

تہذیبی امتزاج کی سب سے روشن مثال وہ موسیقی ہے جو سلطنت دہلی کے زمانے میں رائج ہوئی اور ہندوستان اور پاکستان میں آج تک مقبول ہے۔ اس برصغیر میں عوامی موسیقی سے قطع نظر فن موسیقی کا ایک مبسوط نظام صدیوں پیشتر سے موجود تھا۔ وادئ سندھ کی قدیم تہذیب میں غالباً اُسی قسم کی موسیقی کا رواج تھا جس کا اصطلاحی نام کرناٹکی ہے۔ آریوں کے مذہب میں بھی موسیقی عبادت کا اہم جزو تھی۔ اور ویدوں کے مزامیر اور بھجن مقررہ راگوں میں گائے جاتے تھے۔ بعد میں موسموں کے اعتبار سے جو راگ ایجاد ہوئے اُن میں سب سے مشہور دُھرپد ہے۔

وادئ سندھ کے عرب حاکموں نے تو مقامی موسیقی کو درخور اعتنا نہ سمجھا البتہ جب لاہور غزنویوں کا پایۂ تخت ہوا تو شاہی درباروں اور اُمرا کی حویلیوں میں نشاط و طرب کی محفلیں جمنے لگیں۔ ابتدا میں ان کے گویّے، سانندے اور سازندے بیشتر ایرانی ہوتے تھے۔ اُن کی راگ راگنیاں بھی زیادہ تر ایرانی ہی تھیں لیکن رفتہ رفتہ ہندوستانی موسیقی بھی درباروں میں باریاب ہونے لگی۔ مسعود سعد سلمان نے ایک شہر آشوب میں اپنے زمانے کے بعض خوش آواز مُطربوں اور ماہرِ فن سازندوں کا نام بہ نام ذکر کیا ہے۔ مثلاً محمد نائی (نے نواز) اسفندیار چنگی رود بربطی اور عثمان۔ مسعود کے اشعار سے پتہ چلتا ہے کہ اس وقت کے مروّجہ ساز چنگ، بربط، عود، نَے اور طبل تھے۔ وہ ایک خاتون مُطربہ بانوی قوّال کی تعریف ان لفظوں میں کرتا ہے ؎

بانوآں نادرِ جہاں بہ سرود حملہ آورد بر بریشمِ عُود

از برآواز در سرا فگندست   بر گلو متقنع ای در افگندست

یہ روایت عام طور پر مشہور ہے کہ قوالی کے موجد حضرت امیر خسرو ہیں لیکن مسعود سعد سلمان کے کلام سے پتہ چلتا ہے کہ قوالی لاہور میں امیر خسرو سے صدیوں پہلے بھی گائی جاتی تھی۔ اور پیشہ ور قوال یہاں موجود تھے۔

جب مسلمانوں نے دہلی کو اپنا پایۂ تخت بنایا تو گوالیار، آگرہ، بنگال، مالوہ، گجرات، راجپوتانہ، دکن اور پنجاب کے موسیقار دہلی میں جمع ہونے لگے اور دہلی کی رونق لاہور اور ملتان سے بھی بڑھ گئی۔ سلطان غیاث الدین کو شاہی شان و شوکت کا بڑا خیال رہتا تھا اور وہ دربار کی عظمت و جلال میں ایرانیوں کو بھی نیچا دکھانا چاہتا تھا۔ اس کی یہ خواہش فنون لطیفہ اور صنعت و حرفت کے حق میں نیک شگون ثابت ہوئی۔ چنانچہ بادشاہ خود بھی ناچ گانے کی محفلیں سجاتا اور اُمرار دربار کو بھی موسیقاروں اور شاعروں کی سرپرستی کی ہدایت کرتا تھا۔

البتہ علمار دین موسیقی کی ہر دلعزیزی پر بہت ناک بھوں چڑھاتے تھے اور موسیقی کی حُرمت کو سیاسی حربے کے طور پر استعمال کرتے تھے مگر خود ان کے ایک فرقے نے موسیقی کے جواز میں ایک درمیانی راہ نکال لی تھی۔ وہ سماع یعنی بلا ساز کے گانے کو جائز قرار دیتے تھے اور اگر سماع میں کوئی ساز بھی شامل کر لیا جاتا تو بُرا نہ مانتے تھے۔ داتا گنج بخش نے جو غزنوی دور کے جید عالم اور صوفی تھے سماع کی حقیقت کے بارے لکھا ہے کہ سماع "مشتاقوں کے لئے مایۂ شوق و دید، مومنوں کے لئے تاکید یقین، مُریدوں کے لئے تحقیق بیان، محبّوں کے لئے انقطاع علائق کا باعث اور فقیروں کے لئے اساسِ نومیدی ہوتا ہے۔ سماع کی مثال سورج کی ہے جو کسی شے کو

جلاتا ہے۔ کسی کو روشنی بخشتا ہے، کسی کی نشو و نما کرتا ہے اور کسی کو پگھلاتا ہے۔ غرضیکہ سماع سے ہر شخص بقدر ذوق کسب فیض کرتا ہے۔

وہ اہلِ سماع کو دو گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایک لاہی اور دوسرا الٰہی۔ لاہی گروہ فاسقوں فاجروں کا ہے اور الٰہی گروہ اُن لوگوں کا ہے جو سماع کے ذریعہ دُنیاوی فِتنوں کو اپنے سے دُور رکھتے ہیں" (کشف المحجوب ص ۵۳۰، ۵۲۸)۔

چشتی سلسلے کے صوفی سماع کو بہت پسند کرتے تھے اور خوش الحان قوالوں سے عشق و معرفت کے اشعار بڑے شوق سے سنتے تھے۔ صوفیوں کی حوصلہ افزائی کی وجہ سے بھی موسیقی کو بہت فروغ ہوا۔ البتہ ملاؤں کا فرقہ برابر موسیقی کی مخالفت کرتا رہا۔ چنانچہ صوفیوں اور مولویوں میں کبھی کبھی موسیقی کی حُرمت پر مناظرے بھی ہوتے تھے۔ ایک مناظرہ تو التمش کے دربار میں ملا عماد الدین اور قاضی حمید الدین ناگوری کی موجودگی میں ہوا مگر کوئی قطعی فیصلہ نہ ہو سکا بلکہ طے پایا کہ " سماع برائے اہلِ قال حرام است و برائے اہلِ حال حلال"۔ البتہ کون اہلِ قال ہے اور کون اہلِ حال، اس کا فیصلہ سماع سُننے والوں پر چھوڑ دیا گیا۔

خواجہ نظام الدین اولیاء سماع کے بڑے شوقین تھے۔ چنانچہ مخالفین نے سلطان غیاث الدین کے کان بھرے کہ خواجہ صاحب کی خانقاہ فسق و فجور کا اڈا بن گئی ہے اور وہاں ہر وقت گویوں کا ہجوم رہتا ہے۔ اس پر سلطان نے ایک مناظرہ منعقد کیا۔ اس مناظرے میں نظام المشائخ کا موقف یہ تھا کہ :

" سماع موزوں آواز ہے وہ حرام کیسے ہوا۔ دوسرے اس سے قلب کی تحریک ہوتی ہے۔ اگر یہ تحریک حق کی یاد میں ہو تو مستحب ہے اور اگر فساد پر مائل

کرے تو حرام ہے۔"

بالآخر ایک بار پھر یہ گول مول فیصلہ ہوا کہ "جو لوگ دل سے سنتے ہیں سماع ان کے لئے مباح ہے البتہ جو نفس سے سنتے ہیں ان کے لئے حرام ہے۔" مگر سلطان سے کسی نے نہ پوچھا کہ جہاں پناہ دل اور نفس میں تمیز کرنے کا معیار کیا ہو گا۔

نظام المشائخ کی موسیقی نوازی سے تو ہر شخص واقف ہے لیکن بہت کم لوگوں کو یہ معلوم ہے کہ شیخ بہاء الدین زکریا ملتانی فن موسیقی کے بڑے ماہر تھے چنانچہ ڈاکٹر ظہور الدین احمد نے راگ درپن کے حوالے سے لکھا ہے کہ شیخ زکریا ملتانی نے راگ دھناسری میں راگ مالسری کو ملایا اور اس کا نام راگ ملتانی دھناسری رکھا۔ اس کے علاوہ انہوں نے چھند بھی اختراع کئے جن میں خدائے عشق کا اظہار ہوتا تھا (تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند ص ۳۳۸ جلد سوئم۔ پنجاب یونیورسٹی لاہور ۱۹۷۱ء)

اسی طرح شیخ پیر بدھن (وفات ۱۴۹۷ء) بھی فن موسیقی میں بڑا درک رکھتے تھے اور سلطان حسین شرقی اپنے دربار کے گویوں کو ان کے پاس تعلیم کے لئے بھیجتا تھا۔

دراصل سلاطین دہلی مناظروں کے ڈھونگ علمائے دین کی اشک شوئی کے لئے رچاتے تھے ورنہ ان میں سے ہر ایک ناچ گانے کا رسیا تھا اور مطربوں اور سازندوں کی باقاعدہ سرپرستی کرتا تھا۔ بلبن، کیقباد، شہزادہ محمد شہید، بغرا خان سب موسیقی کے شوقین تھے۔ ضیاء الدین برنی لکھتا ہے کہ کیقباد کے محل میں ایرانی اور ہندوستانی گانے والوں اور گانے والیوں کی بڑی قدر ہوتی تھی اور امیر خسرو کی غزلیں گائی جاتی تھیں۔ جلال الدین خلجی اور علاء الدین خلجی بڑے خشک مزاج مشہور ہیں مگر جلال الدین کی ناچ رنگ کی محفلوں کا ذکر

کرتے ہوئے حیاتِ امیر خسرو کے مصنف ڈاکٹر وحید مرزا لکھتے ہیں کہ:

"اس کی شراب کی محفلیں بڑی شاندار ہوتی تھیں۔ خوش رُو غلام حاضرین کو جام بھر بھر کر پیش کرتے اور مشہور موسیقار امیر خسرو اور حسن کی غزلیں گاتے۔ برنی لکھتا ہے کہ خسرو ہر شب بادشاہ کی مجلس میں نئی غزلیں لے کر حاضر ہوتے۔ اس عہد کا مشہور سازندہ محمد شاہ چنگ بجاتا اور فتوحا اور نصرت خاتون وغیرہ ان غزلوں کو گاتیں اور ناچتیں۔ یہاں تک کہ ہوا میں اڑتے ہوئے پرند مدہوش ہو کر گر پڑتے۔ اور سامعین حواس باختہ ہو جاتے۔ اور نصرت بی بی اور مہرا فروز کے رقص کی اداؤں سے دل زخمی ہو جاتے تھے"
(حیات امیر خسرو ص۹۰ لاہور ۱۹۶۲ء۔ انگریزی)۔

علاؤالدین خلجی کے عہد میں موسیقی کو جو فروغ ہوا اس کے بارے میں برنی لکھتا ہے کہ:

"جیسے قوال، مطرب، چنگ نواز، ربابی، کمانچی اور نوبتی عصرِ علائی میں ہوئے ویسے کسی دور میں نہیں ہوئے" (تاریخ فیروز شاہی ص۳۶۲ء کلکتہ ۱۸۶۲ء)۔

علائی گویوں میں حمید الدین، لطیف، الطف، محمد، محمود بن سکہ، عیشو نشیان، محمد مقری اور الیا خدادی خاص طور سے مشہور ہیں۔ امیر خسرو نے اعجازِ خسروی میں ترمتی خاتون، چنین، اخلاق اور بدرالدین موسیقاروں کا بھی ذکر کیا ہے۔

محمد تغلق کی موسیقی نوازی کا ذکر ہم اس سے پیشتر کر چکے ہیں۔ ابن بطوطہ لکھتا ہے کہ اس کے دارالسلطنت دولت آباد میں ایک محلہ کا نام ہی طرب آباد تھا۔

اور شاہی محل کے پھاٹک پر نفیری اور بُوق بجانے والے مقرر تھے۔

فیروز شاہ تغلق کا جھکاؤ علما کی طرف تھا۔ لیکن وہ بھی نمازِ جمعہ کے بعد مطربوں کو فیروز آباد کے شاہی محل میں طلب کرتا اور گھڑی دو گھڑی اُن کا گانا سُنتا تھا۔ عید کے موقع پر مُطربانِ شاہی زعفرانی لباس اور سُرخ پگڑیاں پہن کر ناچتے گاتے تھے۔ سکندر لودھی کو شہنائی بہت پسند تھی۔ اور وہ رات کے وقت شہنائی نوازوں سے مالکوس، کلیان، کانڑا، اور حُسینی راگ سُنتا تھا۔

جونپور کے فرماں روا سلطان حسین شرقی (۱۴۵۷ء — ۱۴۸۳ء) کے بارے میں مشہور ہے کہ اس نے راگ جونپوری سمیت سترہ راگ ایجاد کیے تھے۔

مگر شاعری کی مانند موسیقی کے میدان میں بھی سب سے اونچی اور سُریلی آواز امیر خسرو ہی کی ہے۔ وہ فنِ موسیقی کے اسرار اور رموز سے بخوبی آگاہ تھے بعض تذکرہ نویسوں کے بیان کے مطابق انہوں نے موسیقی پر کئی رسالے بھی تحریر کیے تھے۔ لیکن یہ رسالے اب نایاب ہیں۔ شاید انہوں نے لکھے ہی نہیں چنانچہ غرۃ الکمال کے دیباچے میں ایک موسیقار سے شاعری اور موسیقی پر بحث کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "میں نے موسیقار سے کہا کہ میں دونوں علوم میں فاضل ہوں اور میں نے دونوں کی باقاعدہ تعلیم حاصل کی ہے۔ میں نے شاعری میں تین دفتر تیار کیے ہیں اور اگر موسیقی پر لکھتا تو اس میں بھی تین دفتر تیار ہو جاتے۔

نظم را کردم سہ دفتر در بہ تحریر آمدی   علمِ موسیقی سہ دیگر بود ار باور بود

برنی کے اس بیان سے بھی کہ خسرو علمِ موسیقی میں کمال رکھتے تھے۔ طوطیِ ہند کے دعوی کی تصدیق ہوتی ہے۔ البتہ وہ ہندوستانی موسیقی کے دلدادہ تھے اور

اپنے وطن کی موسیقی کو دوسرے ملکوں کی موسیقی پر فوقیت دیتے تھے (مثنوی نہ سپہر)
شاید اس وجہ سے بھی کہ ہندی اور یہاں کی دوسری زبانوں میں اشعار کو گاکر پڑھنے کا
رواج تھا اور موسیقیت شاعری کا ضروری عنصر سمجھی جاتی تھی۔

موسیقی میں امیر خسرو کی جدّت طبع اور کمالِ فن کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ انھوں
نے بارہ راگوں میں ردّ و بدل کر کے یا دو تین راگنیوں کو ملا کر اُن کو نئی شکلیں اور نئے
نام دئے۔ منسوب راگوں کے نام یہ ہیں: موافق، مجیر، غنم، زیلف، فرغنہ، عشاق،
سرپردہ، فردوست، یمن، ساز گری، باخریز، صنم ۔ مگر یہ دراصل پوربی، ٹوڈی،
بلاول، کانڑا اور ایمن وغیرہ کی مختلف شکلیں ہیں۔ راگ درپن اور بادشاہ نامے کے
مصنفین لکھتے ہیں کہ قول، ترانہ، سوہلہ، قلبانہ، ٹوڈتی، برارتی، اور ٹوڈی اساوری
امیر خسرو کی ایجاد ہیں۔ بعض انترے اور استائیاں بھی انھیں سے منسوب ہیں مثلاً
"امیر خسرو بل بل جادیں حضرتِ نظام الدین کے دربار گادیں"۔ سازوں میں پکھاوج
کی جگہ ڈھولک اور بین کی جگہ ستار بھی انہیں کی اختراع کہے جاتے ہیں۔

شیر شاہ سوری کو موت نے اتنی مہلت نہ دی کہ وہ علم و فن کو ترقی دیتا البتہ
اسلام شاہ سوری (۱۵۴۵ء - ۱۵۵۳ء) اور عادل شاہ سوری (۱۵۵۳ء -
۱۵۵۷ء) نے اپنے مختصر دورِ حکومت میں بھی موسیقی کو بہت فروغ دیا۔ اُن کا
دار الحکومت گوالیار تھا۔ یہ شہر راجپوتوں کے زمانے ہی سے موسیقی کا بڑا مرکز چلا آرہا
تھا۔ گوالیاری گائیکی کا مقام آج بھی بہت اونچا ہے اور پاکستان اور ہندوستان
کے کلاسیکی موسیقار گوالیار اور آگرے کی گائیکی سے رشتے جوڑ کر بہت فخر محسوس
کرتے ہیں۔ راجہ مان سنگھ (۱۴۸۳ء - ۱۵۱۶ء) موسیقی کا بڑا دلدادہ تھا اور اس

کے دربار میں گویوں کی بڑی آؤ بھگت ہوتی تھی۔ نائک بخشو راجہ مان سنگھ ہی کا درباری گویا تھا اور میاں تان سین کا تعلق بھی گوالیار ہی سے

تھا۔ سوری فرماں رواؤں نے شہر کی اس دیرینہ روایت کو برقرار رکھا چنانچہ سلطان عادل شاہ سوری خود بڑا استادِ موسیقار تھا۔ کہتے ہیں کہ میاں تان سین اور باز بہادر نے موسیقی کا فن اسی سے سیکھا تھا۔ (تاریخ افاغنۂ ہند از ڈاکٹر ایم اے رحیم ص۱۵۱) "وہ ساز بجانے بیں اتنا ماہر تھا کہ قد آدم پکھاوج کو ہاتھوں اور پیروں سے بجاتا تھا اور اس کا ہنر دیکھ کر بڑے بڑے گویے حیران رہ جاتے تھے۔ اکبر بادشاہ کے ۳۶ میں سے ۱۵ گویے گوالیار کے دربار ہی سے آئے تھے۔"

سلاطین دہلی کے جاگیری نظام میں موسیقی نے گو بڑی ترقی کی اور ہندوستان کے کلاسیکی راگوں اور ایرانی راگوں کے میل سے نئے نئے راگ وضع ہوئے۔ اور نئے نئے ساز ایجاد ہوئے لیکن موسیقی کا مقدس فن پہلے ایک الگ پیشہ بنا۔ اور پھر رفتہ رفتہ ذات میں تبدیل ہوگیا۔ (ڈھاڑی، میراثی، طوائف) لوگ گانا بجانا بڑے شوق سے سنتے، اُمرا اور رؤسا موسیقاروں کی بڑی عزت کرتے اور ان کو انعام واکرام سے نوازتے تھے پھر بھی گانے بجانے والوں کا شمار پنچ ذات میں ہوتا تھا۔ کوئی ان کو اپنے برابر بٹھانے کا روادار نہ تھا اور نہ ان سے شادی بیاہ کو پسند کرتا تھا مگر یہ روایت مسلمانوں سے پیشتر راجپوتوں کے دور ہی میں قائم ہو چکی تھی اور اب تک بدستور قائم ہے۔

ہندی زبان اور ادب کی ترقی

ترک حکمرانوں کے برعکس خلجی، لودھی اور سوری خاندان کے فرماں روا اسی

خطے کے رہنے والے تھے۔ وہ پنجاب اور سرحد سے ترکِ وطن کر کے گنگا جمنا کی وادی میں جگہ جگہ آباد ہو گئے تھے۔ اور کئی پشتیں گذر جانے کے باعث ہندی زبان اُن کی مادری زبان بن گئی تھی۔ چنانچہ بدایونی لکھتا ہے کہ "افغانان بہ زبانِ ہندی ہُنرے می کردند"۔ فارسی سیکھے بغیر تو چارہ نہ تھا۔ البتہ گھروں میں وہ ہندی ہی بولتے تھے اور اُن کا جھکاؤ ہندی ہی کی طرف تھا۔ اس لئے ہندی زبان اور ادب کی سرپرستی فِطری بات تھی۔ تاریخِ افغانانِ ہند کا مؤرخ لکھتا ہے کہ

"وہ ہندی کو اُسی طرح اپنی زبان سمجھتے تھے جس طرح اُس علاقے کے ہندو اور مسلمان باشندے۔ پٹھان حکمران مقامی مفاد کو اپنا مفاد خیال کرتے تھے اور سیاسی مصلحتوں کی بنا پر بھی ہندوؤں اور مسلمانوں کے مشترکہ تہذیبی اداروں کی ترقی میں کوشاں رہتے تھے (صفحہ ۱۴۸)"

پٹھانوں نے فارسی کے پہلو بہ پہلو ہندی کو بھی سرکاری زبان کا مرتبہ دیا چنانچہ سُوریوں کے سکّوں پر بادشاہ کا نام فارسی اور ہندی دونوں خطوں میں کندہ کیا جاتا تھا۔ انہوں نے ہر پرگنے میں دو کارکُن مقرر کئے تھے۔ کارکُنِ ہندی نویس اور کارکُنِ فارسی نویس۔ ان کارکنوں کا کام بادشاہ کو پرگنے کے جملہ حالات اور واقعات سے باخبر رکھنا ہوتا تھا۔ اسی قسم کے ہندی اور فارسی وقائع نویس فوج میں بھی ہر پانچ ہزار سپاہیوں پر متعیّن تھے۔ ان کے علاوہ ہر ضلع میں فارسی اور ہندی داں منصف ہوتے تھے۔

لودھیوں اور سُوریوں نے ہندی شاعری کی سرپرستی میں بھی بڑی فراخ دلی دکھائی۔ سکندر لودھی کبیر اور رامؔ داس کا بڑا مدّاح تھا اور سُوریوں نے ہری داس

راماین کے مصنف تُلسی داس اور مہاپتر کی قدر دانی میں کوئی کمی نہ کی۔ پٹھانوں کے دَور میں ہندی کے مسلمان شاعر خواجہ نظام الدین اولیاؒ، امیر خسروؔ، پدماوت کے مصنف ملک محمد جائسی اور شاہ محمد فرلی بہت مشہور ہیں۔ ان سب کی مادری زبان ہندی تھی اور وہ ہندی میں بلا تکلف شعر کہتے تھے۔

فنِ تعمیر

جہاں تک فنِ تعمیر کا تعلق ہے ہم عصر مؤرخین کے تذکروں سے پتہ چلتا ہے کہ سلاطینِ دہلی کے عہد میں دہلی، آگرہ، جونپور، گوالیار، دکن، گجرات، لاہور، ملتان اور بنگال میں بہ کثرت قصر و ایوان، مساجد، مقبرے اور خانقاہیں، حوض اور حمام، مدرسے اور مہمان سرائیں اور مینارِ ظفر تعمیر ہوئے۔ کیقباد، فیروز تغلق اور دوسرے بادشاہوں نے تو دہلی کے قرب و جوار میں پورے پورے شہر آباد کئے تھے مگر یہ عمارتیں اب کھنڈر ہو چکی ہیں یا ان کے ملبوں پر نئی عمارتیں بن گئی ہیں۔ البتہ ہندوستان میں اس دَور کی سب سے مشہور نشانی قطب مینار ہے یا اس سے ملحق علائی مسجد۔

پاکستان میں اس عہد کی گنتی کی چند عمارتیں باقی رہ گئی ہیں اور وہ بھی رہائشی نہیں بلکہ یادگاری ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ یہاں پتھر دستیاب نہیں تھا۔ لہٰذا شاہی محلات اور اُمرا کی حویلیاں بھی کچی پکی اینٹوں سے بنتی تھیں۔ اور زیادہ پائیدار نہ ہوتی تھیں۔ چنانچہ ملتان اور اُوچھ کے چند مقبروں کے علاوہ ترکوں اور پٹھانوں کے زمانے کی کوئی عمارت اب موجود نہیں ہے۔

مگر شہر کے رہائشی مکانوں کے بارے میں ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ ان

کی ساخت قریب قریب وہی تھی جس کے نمونے ہمیں ملتان، لاہور، پشاور اور ٹھٹھ کے پرانے محلّوں میں آج بھی نظر آتے ہیں۔ شہر کے اِرد گرد مضبوط چہار دیواری کھینچ دی جاتی تھی اور دیواروں میں پہرہ داروں کے لئے جگہ جگہ بُرجیاں قائم کردی جاتی تھیں۔ شہر پناہ کا صدر دروازہ تو ایک ہی ہوتا تھا البتہ کئی اور دروازے بھی ہوتے تھے جو مختلف سمتوں میں کھلتے تھے۔ یہ سب دروازے رات کے وقت بند کر دئے جاتے تھے۔ شہر کے وسط میں جامع مسجد ہوتی تھی۔ اُس کے آس پاس امرا اور حکّام کی حویلیاں۔ ان سے ملحق اربابِ نشاط کا محلہ، پھر مختلف پیشوں اور صنعتوں کے الگ الگ بازار۔ مثلاً بازار حکیماں، سُوہا بازار، یا عطر فروشوں، سوناروں اور پھول والوں کی گلیاں ۔۔ یہ گلیاں اور بازار بہت تنگ ہوتے تھے اور دکانیں اور مکانات حفاظت کے خیال سے بالکل مِلے مِلے بنائے جاتے تھے۔ مکان مالک کے حسبِ استطاعت یک منزلہ، دو منزلہ اور سہ منزلہ ہوتے تھے۔ ان میں سامنے کا حصہ مردانہ اور عقب کا حصّہ زنانہ ہوتا تھا۔ اوسط درجے کے مکانوں میں ڈیوڑھی اس کے بعد صحن، پھر سہ درے، دالان، توشہ خانے، اور کوٹھریاں ہوتی تھیں۔

دیہات کے گھر ویسے ہی ہوتے تھے جیسے اب بھی پسماندہ گاؤں میں ہوتے ہیں البتہ وہ الگ الگ نہیں بنائے جاتے تھے۔ بلکہ آپس میں جڑے ہوتے تھے۔ اور ان کے دروازے اندر کی طرف کھلتے تھے۔ اس طرح عقبی دیواریں از خود گاؤں کی چہار دیواری کا کام دیتی تھیں۔ گاؤں کے اندر داخل ہونے کے لئے فقط ایک پھاٹک ہوتا تھا۔ اور رات کے وقت جب پھاٹک بند کر دیا جاتا تھا تو پورا گاؤں حصار بند ہو جاتا تھا۔ گھروں کی اس ترتیب کی وجہ سے اندر کی طرف جو

بڑا سا صحن بنتا تھا اس میں مویشی باندھ دئے جاتے تھے۔

پاکستان میں اسلامی دور کی سب سے پرانی عمارت یوسف گردیزی کا مقبرہ ہے جو ملتان میں واقع ہے۔ یہ مقبرہ ۱۱۵۲ء میں تعمیر ہوا تھا۔ اس کی عمارت مستطیل اور ایک منزلہ ہے اور چھت پٹی ہوئی ہے۔ اس مزار کی وقتاً فوقتاً مرمت ہوتی رہی ہے لیکن عمارت کے اصل نقشے میں کوئی تبدیلی نہیں آئی ہے۔ مزار کی انفرادی خصوصیت وہ رنگ برنگی اور نقشی ٹائل ہیں جن سے پوری عمارت کی چنائی ہوئی ہے۔

سلاطین دہلی کے دور کی عمارتوں میں اوّلیت کا شرف شیخ بہاء الدین ذکریا (م ۱۲۶۲ء) شدنا شہید (م ۱۲۷۰ء) اور شاہ شمس تبریزی (م ۱۲۷۶ء) کے مزاروں کو حاصل ہے۔ یہ مزار سلطان غیاث الدین بلبن کے عہد کی یادگار ہیں۔ ان کا فن تعمیر خالص ترکی ہے۔ اور بخارا، مرد اور سمرقند کی پرانی عمارتوں سے بہت ملتا جلتا ہے۔ یہ مزار غالباً ان معماروں کے بنائے ہوئے ہیں جنہوں نے چنگیزی تاخت و تاراج کے زمانے میں ترکستان سے بھاگ کر ملتان میں پناہ لی تھی یہ عمارتیں سہ منزلہ ہیں۔ پہلی منزل جس میں قبر واقع ہے چوکور ہے۔ اس کی دیواریں قلعہ کی فصیل یا جیل کی چہار دیواری کی مانند ڈھلواں ہیں۔ دوسری منزل ہشت پہل طبل کی مانند ہے جس کے ہر سمت میں ایک کھڑکی لگی ہے۔ تیسری منزل گنبد کی ہے۔ یہ عمارتیں نقش و نگار کی آرائشوں سے بالکل خالی ہیں مگر دیکھنے میں بڑی ٹھوس، پائیدار اور پُر شوکت نظر آتی ہیں۔ ان کی ایک تاریخی اہمیت یہ بھی ہے کہ تغلقوں کے عہد میں دہلی میں جو عمارتیں بنیں وہ بھی ملتانی صنعتِ تعمیر کا چربہ تھیں۔ مثلاً غیاث الدین تغلق کا مقبرہ یا بارہ گنبد کے پاس کی مسجد۔

ملتان کی سب سے شاندار اور قابلِ دید عمارت شیخ رُکن الدین (رُکن عالم) کا مزار ہے۔ یہ مقبرہ سلطان غیاث الدین بلبن نے ۱۳۲۰ء اور ۱۳۲۴ء کے درمیان غالباً اپنے لئے بنوایا تھا لیکن اُسے اس ابدی آرام گاہ میں سونا نصیب نہ ہوا۔ یہ عمارت قلعہ کے قریب ایک ٹیلے پر واقع ہے۔ اس کی اونچائی گو ۱۱۵ فیٹ ہے لیکن بلندی پر ہونے کی وجہ سے بڑی سربلند اور باوقار نظر آتی ہے۔ سابقہ مقبروں کی طرح رُکن عالم کا مقبرہ بھی ہشت پہل ہے اور پہلی منزل کی دیواریں ڈھلواں ہیں البتہ دیواروں کے زاویوں پر مخروطی بُرجیاں بنی ہیں اور ان پر کلس لگے ہیں ــ اور مُنڈیریں مُزیّن ہیں۔ دوسری منزل میں جس پر گنبد قائم ہے چاروں طرف غلام گردش چھوڑ دی گئی ہے۔ اس عمارت کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ دیواروں میں ایک سرے سے دوسرے سرے تک لکڑی کے اُفقی تختے پیوست ہیں۔ اینٹیں مُنبّت ہیں اور ان میں جا بجا نیلی اور سفید ٹائیلیں جڑ دی گئی ہیں۔ ان ٹائلوں پر اقلیدسی نقش اُبھرے ہوئے ہیں۔ نقش و رنگ کی ان زیبائشوں سے عمارت کی خوشنمائی اور نفاست میں اضافہ ہوا ہے۔ لیکن اس کے شوکت اور وقار میں کوئی کمی نہیں آئی ہے۔ اُوچھ کے مزار بھی قریب قریب اسی نمونے کے ہیں مگر زمانے کی ناقدری کے باعث رفتہ رفتہ کھنڈر ہوتے جا رہے ہیں۔

اس عہد کا سندھی فنِ تعمیر گجراتی فنِ تعمیر سے مشابہ ہے اور اس پر ترکوں کے بجائے ایرانیوں کا اثر زیادہ ہے۔ سندھ کا صوبہ جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہنے کو تو سلطنت دہلی کے ماتحت تھا لیکن یہاں بیشتر اوقات مقامی خاندان ہی برسرِ اقتدار رہے۔ پہلے سومرا، ان کے بعد سمّہ (۱۳۳۷ء ــ ۱۵۲۷ء) اور

پھر ارغون (۱۵۲۱ء - ۱۵۵۶ء) سومرا اور ارغون دور کے آثار اب نہیں ملتے البتہ سمہ دور کے کئی مقبرے مکلی کی پہاڑی (ٹھٹھہ) پر ہنوز موجود ہیں۔ مثلاً مبارک خان، فتح خان کی ہمشیرہ، جام سکندر شاہ، ملک راجپال اور جام نندہ کے مقبرے۔ یہ مقبرے پتھر یا سُرخ رنگ کی پکی اینٹوں سے بنے ہیں۔ اینٹیں مُنبّت ہیں۔ مُنبّت کاری میں گہرا نیلا، ہلکا سبز اور اُودا رنگ استعمال کیا گیا ہے۔ اور اقلیدسی اور شجری نقوش سے ان کی تزئین کی گئی ہے۔ مکلی پہاڑی کی مُنبّت کاری ملتان اور لاہور سے بہت مختلف ہے۔ پتھر کی عمارتوں میں جام نندہ کا مقبرہ سب سے ممتاز ہے۔ اس مقبرے کی دیواروں پر جو شجری نقوش اُبھارے گئے ہیں وہ سندھ، راجپوتانہ اور گجرات کے فنِ سنگ تراشی کی پرانی روایت کے بہترین نمائندے ہیں۔ دیواروں پر ایک لمبی پٹّی میں عربی حروف کندہ ہیں جو خطاطی کا نہایت حسین نمونہ ہیں۔ پاکستان میں فنِ تعمیر کی مقامی اور اسلامی روایتوں کے امتزاج کی شاید سب سے ابتدائی مگر نہایت کامیاب کوشش جام نندہ کا مقبرہ ہے۔

پٹھانوں اور ترکوں کا عہدِ حکومت یوں تو اکبر اعظم کی تخت نشینی تک قائم رہا، (۱۵۵۶ء) لیکن سلطنت دہلی کا انحطاط فیروز شاہ تغلق (۱۳۵۱ - ۱۳۸۸ء) کی وفات کے بعد ہی شروع ہو گیا تھا۔ فیروز شاہ تغلق نہایت منتظم اور ہوشیار حکمراں تھا۔ وہ ان بادشاہوں میں تھا جو رعایا کی فلاح و بہبود کو سلطنت کے استحکام کی بنیاد سمجھتے تھے۔ چنانچہ اُس نے فصلوں کی افزائش کے لئے متعدد نہریں کھدوائیں جن میں چار نہریں بہت مشہور ہیں۔ ایک نہر دریائے ستلج سے گھگر تک، جس سے بہاولپور کا علاقہ سیراب ہوتا تھا۔ دوسری ہانسی اور حصار

یں، تیسری گھگر سے قلعہ سرسوتی تک اور چوتھی دریائے جمنا سے فیروز آباد کی طرف۔
اور نہری پانی پر آبیانہ کی شرح دس فی صد مقرر کر دی۔ اُس نے چھوٹے موٹے تمام محصول منسوخ کر دئے اور چُنگی بھی معاف کر دی تاکہ تاجروں کو اشیار بازاری کی نقل و حرکت میں دشواری نہ ہو۔ ان اقدامات کو سراہتے ہوئے شمس سراج عفیف لکھتا ہے کہ "رعایا کے گھر اناج اور دوسری ضروریات سے بھرے ہیں۔ ہر شخص سونے چاندی اور گھوڑوں کا مالک ہے۔ کوئی عورت زیوروں سے خالی نہیں۔ اور نہ کسی گھر میں بستر اور دیوان کی کمی ہے۔ چیزوں کے دام بہت کم ہیں"۔

فیروز تغلق کو تعمیرات اور شجر کاری کا بھی بہت شوق تھا۔ "پس مَیں نے بہت سی مسجدیں، خانقاہیں اور درس گاہیں بنوائیں تاکہ علمار اور فضلا اُن میں بیٹھ کر خدا کو یاد کریں اور اس ناچیز کے حق میں دعائے خیر کریں"۔ اس نے بہ کثرت شفاخانے، حمّام اور پل بھی تعمیر کروائے اور کئی شہر بھی بسائے جن میں جونپور، فتح آباد، حصار، فیروز پور، اور فیروز آباد زیادہ مشہور ہیں۔ ان تعمیری اور فلاحی کاموں میں وزیرِ سلطنت خاں جہاں مقبول (جو تلنگانہ کا ہندو تھا اور اسلام قبول کرنے کے بعد اپنی لیاقت کی بدولت ترقی کرتے کرتے اس عہدے پر پہنچا تھا) ملک غازی سوہانہ اور عبدالحق بادشاہ کے خاص مشیر تھے۔ انہوں نے فقط دہلی کے نواح میں بارہ سو نئے باغ لگوائے تھے۔

فیروز شاہ تغلق سے پیشتر مجرموں کو بڑی اذیّت ناک سزائیں دی جاتی تھیں۔ ابن بطوطہ جو محمد تغلق کے عہد میں ہندوستان آیا تھا ان بہیمانہ حرکتوں کا چشم دید گواہ ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ مجرموں کے ہاتھ، پاؤں، ناک، کان کاٹ دئے جاتے

تھے۔ آنکھیں پھوڑ دی جاتی تھیں۔ حلق میں گرم سیسہ انڈیل دیا جاتا تھا۔ ہڈیاں چُور چُور کر دی جاتی تھیں۔ ناخنوں میں کیلیں پیوست کر دی جاتی تھیں، بدن کو آرے سے چیرا جاتا تھا۔ مجرم کی کھال کھینچ لی جاتی تھی یا اس کو آگ میں زندہ جھونک دیا جاتا تھا۔ اس برتاؤ میں ہندو مسلمان کی تمیز نہ تھی۔ بلکہ اربابِ اختیار جس سے بھی ناراض ہو جاتے اس کے ساتھ اسی قسم کا سلوک کیا جاتا تھا۔ فیروز تغلق ان سزاؤں کا ذکر تفصیل سے کرنے کے بعد لکھتا ہے کہ خدا نے مجھے توفیق عطا کی کہ میں ان تمام سزاؤں کو قطعاً ممنوع قرار دے دوں۔

مگر فیروز تغلق جتنا لائق اور فرض شناس فرماں روا تھا اس کے جانشین اُتنے ہی نکمے اور نالائق ثابت ہوئے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ بادشاہ تو رنگ رلیوں میں مشغول رہے اور بنگال، جونپور، گجرات، راجپوتانہ، خاندیش، مالوہ، کشمیر، سندھ غرضکہ سلطنت کے اکثر صوبے خود مختار بن بیٹھے حتیٰ کہ ریواڑی، علی گڈھ، سنبھل، مین پوری میوات، اور اٹاوہ کے جاگیرداروں نے بھی سرکشی پر کمر باندھ لی۔ جو رہی سہی کمی تھی تیمور کے حملے نے (۱۳۹۸ء) پوری کر دی۔ لودھیوں نے سلطنت کا شیرازہ یکجا کرنے کی کوشش ضرور کی لیکن پانی اب سر سے اونچا ہو چکا تھا۔ اور امراء کی باہمی رقابتیں اتنی بڑھ گئی تھیں کہ بادشاہ کی آنکھوں کے سامنے سرِ دربار تلواریں کھنچتی تھیں اور وہ کچھ نہ کر سکتا تھا۔ سکندر لودھی نے پٹھان سرداروں کا (جو زیادہ تر بہلول لودھی کے آوردہ تھے) زور توڑنے کی غرض سے اوّل ان کی جاگیروں کی آمدنی کی جانچ پڑتال کے لئے ہر جگہ محتسب مقرر کر دیئے۔ دوئم تش دہلی اور گوالیار کے سازشی ماحول سے نکل کر آگرے کے مقام پر نیا شہر آباد کیا اور اس کو اپنا دارالسلطنت

بنایا۔ اُمرار دربار کو سکندر لودھی کے یہ دونوں اقدامات سخت ناگوار گذرے۔

سکندر لودھی کا بیٹا ابراہیم لودھی پٹھان سرداروں کی سرکوبی میں باپ پر بھی سبقت لے گیا۔ اس نے لوہانی، فرمولی اور لودھی قبیلے کے امرار پر اتنی سختی کی کہ تنگ آکر وہ بغاوت کے منصوبے بنانے لگے۔ چنانچہ دولت خاں لودھی نے جو لاہور کا نہایت طاقتور صوبہ دار تھا اور عالم خان نے جو ابراہیم لودھی کا چچا اور تخت کا دعویدار تھا بابر کو دہلی پر حملہ کرنے کی دعوت دی۔ لطف یہ ہے کہ ایک غیر ملکی طاقت سے ساز باز میں بعض چوٹی کے علمار دین نے بھی بڑی مستعدی دکھائی۔ مثلاً شیخ محمد غوث گوالیاری نے جو شطاری فرقے کے مشہور عالم دین تھے بابر سے رابطہ قائم کیا اور جب بابر نے قلعہ گوالیار پر حملہ کیا تو شیخ نے جو اُن دنوں قلعہ کے اندر رہتے تھے مغلوں کو ایسی ترکیب بتائی کہ قلعہ فتح ہوگیا۔ شیخ محمد اکرام نے رُودِ کوثر میں شیخ محمد غوث گوالیاری کی غداری کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا ہے۔ لیکن اُن کی دینداری اور فضیلت کو بھی بہت سراہا ہے۔ مگر یہ بات ہماری سمجھ میں نہیں آئی کہ "جعفر از بنگالہ" اور "صادق از دکن" اگر غداری کے سبب سے ننگِ دین و وطن کہلانے کے مستحق ہیں تو شیخ محمد غوث گوالیاری کے کردار کو پرکھنے کا پیمانہ مختلف کیوں ہے۔

دولت خاں لودھی اور اس کے رفقار کا خیال تھا کہ امیر تیمور کی طرح بابر بھی لوٹ مار کر کے کابل واپس چلا جائے گا اور پھر ہم چین سے دہلی میں راج کریں گے لیکن یہ ان کی بھول تھی۔ بابر ہندوستان پر حکومت کرنے آیا تھا۔ اس کا مقصد مالِ غنیمت سمیٹنا نہیں تھا۔

ساتواں باب

مُغلیہ تہذیب کا عرُوج وزوال

سلطان ظہیر الدین بابر (۱۴۸۳ء - ۱۵۳۰ء) باپ کی طرف سے امیر تیمور صاحبقراں اور ماں کی طرف سے چنگیز خاں کی نسل سے تھا۔ وہ اپنے باپ عمر شیخ مرزا کی اچانک موت پر گیارہ برس کی عمر میں فرغانہ کے تخت پر بیٹھا۔ ماوراالنہر میں ان دنوں کئی اور چھوٹی چھوٹی خودمختار ریاستیں قائم تھیں۔ ان میں سب سے طاقتور ملک شیبانی خاں کی ریاست تھی۔ بقیہ پر بابر کے چچاؤں اور ماموؤں کا قبضہ تھا مگر وہ سب کے سب بابر کے خون کے پیاسے تھے چنانچہ ان کے پے در پے حملوں کے سبب سے بابر کو ایک دن بھی چین سے بیٹھنا نصیب نہ ہوا اور کم سنی ہی میں تلوار اُٹھانی پڑی۔ آج اس چچا سے مقابلے کی ٹھنی ہے۔ کل وہ ماموں محاصرہ کئے ہوئے ہے۔ صبح اگر اندجان میں ہوتی تو شام سمرقند میں، دن اگر ترمذ میں گذرتا تو رات تاشقند میں۔ کبھی دشمن کے خوف سے کسی بوڑھی عورت کے جھونپڑے میں چھپنا پڑتا تو کبھی کسی جنگل میں درخت کے نیچے گھوڑے کی زین کو تکیہ بنا کر رات بسر کرنی ہوتی۔ آخر جب کامیابی کی کوئی صورت نہ نکلی تو بابر نے جنوب کا رُخ کیا۔ یہاں فتح وظفر نے اس کا ساتھ دیا اور بابر نے جلد ہی کابل، قندھار اور غزنی پر قبضہ کر لیا (۱۵۰۴ء)۔

لیکن بابر کی مُہم جُو اور خطر پسند طبیعت کابل کی بادشاہت پر قانع نہ

ہوئی اور تیمور کی طرح وہ بھی ہندوستان کو فتح کرنے کے منصوبے بنانے لگا۔ ہندوستان کے پٹھان امیروں کی رقابتیں اور سازشوں نے آخر کار اس کا یہ صاحبقرانی خواب بھی پورا کر دیا۔ وہ پٹھان سرداروں کو سرحد، دیبالپور، سیالکوٹ، لاہور، سرہند پانی پت اور دہلی میں شکست دیتا ۱۵۲۶ء میں ابراہیم لودھی کے دارالسلطنت آگرے میں داخل ہو گیا مگر اس کو ہندوستان پر فقط چار سال حکومت کرنے کا موقع ملا۔ البتہ اس مختصر مدت میں اس نے بنگال، بہار، یوپی اور وسطی ہند کے بیشتر خود مختار پٹھان امیروں کو طاقت کے زور سے اپنا مطیع کر لیا۔ یہ دوسری بات ہے کہ ان امیروں نے بابر کو دل سے کبھی اپنا آقا تسلیم نہ کیا اور بابر کی آنکھ بند ہوتے ہی بغاوت پر اتر آئے۔

بابر کلاسیکی داستانوں کے مثالی ہیروؤں کی مانند بڑی رومانی شخصیت کا مالک تھا۔ ترکوں کی دلیری اور منگولوں کی جفاکشی اس کو ورثے میں ملی تھی لیکن تہذیب کی بزم میں بھی اس کی شان سب سے ممتاز تھی۔ وہ ایک خوش فکر شاعر اور صاحب طرز نثر نگار تھا اور ترکی اور ایرانی دونوں زبانوں پر کامل عبور رکھتا تھا۔ وہ نہایت ذہین، صاحب ذوق اور علم دوست انسان تھا اور کتابوں سے بڑی محبت کرتا تھا۔ چنانچہ فرشتہ لکھتا ہے کہ فردوس مکانی نے جب سیالکوٹ پر قبضہ کیا تو ان کو جو سب سے انمول خزانہ ملا وہ غازی خاں کا کتب خانہ تھا۔ غازی خاں کے کتب خانے میں نایاب اور منتخب کتابوں کا بہت بڑا ذخیرہ تھا۔ بابر نے مال غنیمت کی طرف توجہ نہ کی البتہ ان کتابوں کو پاکر بہت خوش ہوا۔ اس نے کچھ کتابیں مطالعے کے لئے رکھ لیں، کچھ شہزادہ ہمایوں کو عطا کیں۔

اور لقیہ، کامران مرزا کے پاس کابل بھجوادیں۔ (تاریخ فرشتہ صہ ۶۵۱)

بابر شاعری کی طرح موسیقی کا بھی بڑا دلدادہ تھا اور خوش جمال مطربائوں کی صحبت کو بہت پسند کرتا تھا۔ وہ سیر و شکار کا بڑا شوقین تھا اور جنگ کے دوران میں بھی شکار کے لئے وقت نکال لیتا تھا۔ مثلاً پشاور کے راستے میں کسی نے خبر دی کہ یہاں گینڈے بکثرت ہوتے ہیں۔ بابر نے گینڈے کا نام تو سنا تھا مگر اس جانور کو کبھی دیکھا نہ تھا لہٰذا فوج کو پڑاؤ ڈالنے کا حکم دیا اور خود گینڈے کے شکار میں مصروف ہو گیا۔ بہت سے گینڈے زندہ پکڑے گئے اور بہتوں کو تلوار اور بندوق سے زخمی کر کے گرفتار کیا گیا۔ غالباً سیر و شکار کی عادت ہی کی وجہ سے بابر کو خوبصورت پھولوں، پرندوں اور جانوروں کا بہت شوق تھا۔ اچھی شراب، لذیذ کھانے اور عمدہ میوے بھی اس کو بہت مرغوب تھے۔ عیش کوشی کے اس مسلک کو بابر نے اپنے ایک مصرعہ میں بڑی بے باکی سے بیان کیا ہے۔

بابر بہ عیش کوش کہ عالم دو بارہ نیست

بابر کی زندگی کی سب سے مستند دستاویز اس کی آپ بیتی بابرنامہ ہے۔ یہ نہایت دلچسپ اور معلومات افزا تصنیف ہے۔ بابر نے یہ کتاب ترکی زبان میں لکھی تھی۔ ۱۵۸۹ء میں عبدالرحیم خان خاناں نے اس کا ترجمہ فارسی میں کیا اور اب بابرنامے کا ترجمہ دنیا کی اکثر بڑی زبانوں میں ہو چکا ہے۔ بابر نے اس کتاب میں اپنے ذاتی حالات ہی رقم نہیں کئے ہیں بلکہ ماوراءالنہر، افغانستان اور ہندوستان کے طبعی ماحول، لوگوں کے طرزِ معاشرت اور عادات و خصائل

پھل پھول، چرند پرند سب کا ذکر بڑے دلکش پیرائے میں کیا ہے۔ اس کتاب کو پڑھنے سے پتہ چلتا ہے کہ بابر میں تلاش و جستجو کا کتنا مادّہ تھا اور اس کا مشاہدہ کتنا تیز تھا۔ وہ چھوٹی چھوٹی چیزوں کو بھی بڑی گہری نظر سے دیکھتا تھا اور ان پر اپنی رائے کا اظہار بڑی بے باکی سے کرتا تھا۔ وہ جہاں قیام کرتا اور سفر میں جس راستے سے بھی گذرتا وہاں کی نئی نئی چیزوں کے نام اور اُن کے خواص معلوم کرنے کی ضرور کوشش کرتا تھا۔

اس کتاب سے پتہ چلتا ہے کہ ان دنوں پشاور کے گرد و نواح میں گینڈے اور الہ آباد کی ترائی میں ہاتھی کثرت سے ہوتے تھے۔ سیالکوٹ کے قرب و جوار میں جاٹ اور گوجر لُوٹ مار کیا کرتے تھے اور پنجاب میں بھی ہندوستانی زبان رائج تھی۔ چنانچہ جب لاہور کے صوبیدار دولت خان یوسف زئی کو بابر کے رُوبرُو حاضر کیا گیا تو۔ "مَیں نے اس کو اپنے سامنے بٹھایا اور ایک شخص کو جو ہندوستانی زبان سے بخوبی واقف تھا حکم دیا کہ وہ میری باتیں دولت خان لودھی کو ترجمہ کر کے سُناتا جائے" (صفحہ ۴۵۹) بابر کے اس بیان سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ پٹھانوں کے آخری دَور میں فارسی کا مرتبہ اتنا گر گیا تھا کہ بڑے سے بڑے عہدے کے لئے بھی فارسی زبان کا جاننا ضروری نہیں خیال کیا جاتا تھا۔

مغل اُمرا اپنے ہمراہ شاعروں اور قصہ خوانوں کو جنگ میں بھی ساتھ رکھتے تھے۔ چنانچہ بابر جب ہندوستان کی سرحد پر ایک دریا پار کرتا ہے تو کشتی میں اس کے ہمراہ لشکر کے سالار نہیں ہوتے بلکہ شیخ عبدالوجد، شیخ زین، مُلّا علی جان، تردی بیگ خاکسار وغیرہ ہوتے ہیں اور سیالکوٹ کی مہم میں ہمایوں کا

قصہ خواں بابر ہی کے تیر سے زخمی ہو کر مرتا ہے۔

بابر کو باغ لگانے کا بڑا شوق تھا۔ راستے میں جہاں بھی اسے کوئی پُر فضا جگہ نظر آتی وہ "چار باغ" ضرور لگواتا۔ اسے ہندوستانیوں سے ایک شکایت یہ بھی تھی کہ وہ کسی منصوبے کے تحت قرینے اور سلیقے سے باغ نہیں لگاتے اور نہ باغوں کے گرد چار دیواری کھینچتے ہیں۔

ہندوستان کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ :

"ہندوستان بڑا وسیع، آباد، زرخیز اور غیر معمولی ملک ہے۔ اس کی دُنیا ہمارے ملکوں سے مختلف ہے۔ اُس کے پہاڑ اور دریا، جنگل اور ریگستان شہر اور کھیت، جانور اور پودے، انسان اور اُن کی زبانیں، ہوائیں اور بارشیں سب بالکل جُدا ہیں۔ دریائے سندھ کو عبور کرتے ہی ہم ایک ایسے خطّے میں داخل ہو جاتے ہیں جس کی زمین، آب وہوا، پیڑ، پتھّر، آبادیاں اور خانہ بدوشوں کی جمعیتیں، رائیں اور رسم ورواج سب ہندوستانی ہیں" (بابر نامہ انگریزی صفحہ ۴۸۴ ترجمہ مسز بیورج لندن ۱۹۲۹ء)

اس کے بعد بابر یہاں کے پہاڑوں، دریاؤں، جانوروں، پھلوں، پھولوں، موسموں، ناپ تول کے پیمانوں کا تفصیل سے جائزہ لیتا ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ وہ ان سب چیزوں کے ہندی نام رقم کرتا ہے۔ حالانکہ بہت سی چیزوں کے فارسی نام بھی یہاں پہلے سے رائج تھے۔ جانوروں میں وہ بندر، گلہری، نیل گائے اور ہاتھی کا ذکر کرتا ہے۔ پرندوں میں مور، مینا، سارس، چمگادڑ اور کوئل کا ۔

پھلوں میں آم، کیلا، کروندا، ککرک، جامن، کٹھل، بڑھل، گولر اور ناریل کا۔ مہوے کے بارے میں وہ لکھتا ہے کہ لوگ اس سے شراب بناتے ہیں اور تاڑ سے تاڑی۔ پھولوں میں گڑہل، کنیر، کیوڑہ اور چمپا کی بڑی تعریف کرتا ہے۔ مہینوں اور دنوں کے وہ ہندی نام لکھتا ہے۔ مثلاً جیٹھ، بیساکھ، اساڑھ، ساون، بھادوں، سوموار، منگلوار، شکروار، وقت کی تقسیم وہ گھڑی، پہر اور پل میں کرتا ہے اور تب یہاں کے باشندوں کے بارے میں لکھتا ہے کہ

"کشورِ ہندوستان میں دل چسپی کی چیزیں بہت کم ہیں۔ باشندے خوش شکل نہیں ہیں۔ اُن میں نہ دوستانہ صحبتوں کا رواج ہے اور نہ وہ دوسروں سے راہ و رسم بڑھاتے ہیں۔ ان کے ذہن فہم و ذکا سے خالی ہیں۔ اور وہ آدابِ مجلس سے نا آشنا ہیں۔ اُن کی دستکاری میں موزونیت نہیں ہوتی اور نہ اس کا کوئی ڈھنگ ہے۔ ان کی کاریگری میں نہ کوئی خوبی ہے اور نہ ہیئت کا حُسن۔ یہاں نہ اچھے گھوڑے ملتے ہیں اور نہ اچھے کُتے، انگور نہ خربوزے نہ اعلیٰ درجے کے میوے نہ برف اور نہ ٹھنڈا پانی۔ بازاروں میں اچھی روٹیاں اور لذیذ کھانے بھی دستیاب نہیں ہوتے۔ یہاں نہ گرم حمام ہیں نہ دارالعلوم اور نہ شمعیں، مشعلیں اور شمع دان۔ باغوں اور گھروں میں بہتے ہوئے پانی کے چشمے بھی نہیں ہوتے۔ مکان بڑے بد قطع ہوتے ہیں اور ان میں ہوا کا گذر نہیں ہوتا۔ دہقان اور نچلے درجے کے لوگ ننگے گھومتے ہیں۔ ستر پوشی کے لئے ناف سے نیچے بس ایک "لنگوٹا" باندھے رہتے ہیں۔ عورتیں "لنگ" پہنتی ہیں جس کا آدھا حصہ کمر سے لپیٹ لیا جاتا ہے اور آدھے سے سر ڈھکا ہوتا ہے۔" (ص ۵۱۸)

اِس فردِ جرم کو پڑھنے کے بعد قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہندوستان اگر اتنا ہی وحشی اور غیر مہذّب مُلک تھا تو بابرؔ نے یہاں مستقل سکونت اختیار کرنے کا فیصلہ کیوں کیا۔ اس کا جواب خود بابرؔ کی زبان سے سُنئے ۔

"ہندوستان کی خاص خوبی یہ ہے کہ مُلک بہت بڑا ہے اور یہاں سونے چاندی کی افراط ہے۔ بارش میں یہاں کی ہوا بڑی صاف وشفّاف ہو جاتی ہے۔ سردی اور گرمی کے موسم میں بھی ہوا بہت اچھّی ہے۔ البتہ جب آندھی آتی ہے تو گرد وغُبار سے ایک دوسرے کو دیکھنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ ہندوستان کی دوسری خوبی یہ ہے کہ یہاں ہر پیشے اور ہر حرفے کے کاریگر لاتعداد اور بے شمار ہیں۔ ہر پیشے کی اور ہر کام کی ایک ذات ہے۔ یہ پیشے اور ہنر پُشتہا پُشت سے باپ سے بیٹے کو منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ تیمور بیگ کی مسجد کا ذکر کرتے ہوئے ظفر نامے کے مصنّف مُلّا شرف نے بڑے فخر سے لکھا تھا کہ آذربائیجان، فارس، ہندوستان اور دوسرے ملکوں سے دو سو سنگ تراش منگائے گئے تھے لیکن آگرے میں میری عمارتوں میں خاص آگرے کے چھ سو اسّی سنگ تراش روزانہ کام کرتے تھے اور سیکری، بیانہ، دھول پور، گوالیار اور کوئل (علی گڈھ) میں میری عمارتوں میں روزانہ ۱۴۹۱ سنگ تراش کام کرتے تھے۔ غرض کہ ہندوستان میں ہر قسم کے کاریگر اور ہُنرمند بہت بڑی تعداد میں موجود ہیں۔" (ص ۵۲۰)

گویا ہندوستان میں سلطنت قائم کرنے کے محرّکات چار تھے۔ ملک کی وسعت، زمین کی زرخیزی، سونے چاندی کی فراوانی اور ہنرمندوں کی افراط ——

— ظاہر ہے کہ جس ملک میں یہ چار عناصر موجود ہوں وہاں عیش و راحت کے سامان فراہم کرنے میں کتنی دیر لگتی ہے۔

مگر بابر کو ہندوستان کے باشندے کبھی اچھے نہیں لگے۔ اس کا اصل سبب یہ تھا کہ یہاں کے خاص و عام سب نے بابری حملوں کا ڈٹ کر مقابلہ کیا تھا۔ شکست کھانے کے بعد بھی انھوں نے مغلوں سے میل جول نہیں بڑھایا بلکہ کتراتے ہی رہے۔ چنانچہ بابر اعتراف کرتا ہے کہ "جب ہم پہلے پہل آگرے پہنچے تو لوگوں نے ہم سے اور ہمارے آدمیوں سے شدید نفرت اور دشمنی کا اظہار کیا اور دہقان اور سپاہی خوف سے بھاگ گئے۔ دہلی اور آگرے کے سوا کوئی شہر نہ تھا جس نے مورچہ درست نہ کیا ہو۔ یا اطاعت کرنے پر آمادہ ہوا ہو" (ص ۵۲۳)

مغلوں سے ہندوستانیوں بالخصوص پٹھان سرداروں کی نفرت کی بڑی وجہ یہ تھی کہ منگول حملہ آور دو ڈھائی سو سال سے ان کے علاقوں کو تاخت و تاراج کرتے چلے آرہے تھے۔ ان کو چنگیزی اور تیموری لشکروں کی سفاکیاں نہیں بھولی تھیں اور چونکہ بابر کا تعلق بھی اسی خانوادے سے تھا لہذا لوگ بابر کو بھی غاصب اور لٹیرا سمجھتے تھے۔ یہی سبب ہے کہ ہمایوں اور اکبر کے عہد میں بھی کم از کم پٹھان سرداروں کے رویے میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی اور نہ مغل بادشاہوں نے پٹھان سرداروں پر کبھی بھروسہ کیا۔ چنانچہ اکبر کے سترہ وزیروں پندرہ بخشیوں اور آٹھ صدور میں ایک بھی پٹھان نہ تھا۔ (حالانکہ اس نے راجپوتوں سے میل کر لیا۔ اور ان سے رشتہ داریاں بھی قائم کر لی تھیں) اسی طرح سلطنت کے ۱۲۴ منصب داروں میں پٹھان کل ۹ تھے وہ بھی نیچے درجے

کے - اُن میں پانچ ہزاری یا تین ہزاری ایک بھی نہ تھا۔ (تاریخ افغانان ہند ص۲۵۵)
سرحد کے پٹھانوں کی بغاوت تو اکبر کے بعد جہانگیر، شاہ جہاں اور اورنگ زیب کے عہد میں
بھی برابر جاری رہی۔

بابر ہندوستان آنے کے بعد فقط چار سال زندہ رہا اور یہ مختصر مدّت بھی فوجی
مہمّات کو سر کرنے میں بسر ہوئی لہٰذا وہ ملک کے نظم و نسق پر توجہ نہ دے سکا لیکن وہ بڑا
معاملہ فہم حکمراں تھا۔ چنانچہ اس نے ذاتی پسند اور ناپسند کو اُمورِ سلطنت پر اثر انداز
نہ ہونے دیا بلکہ مرتے وقت ہمایوں کو جو نصیحت کی وہ تقریباً ڈیڑھ سو سال تک مغل
بادشاہوں کے طرزِ حکومت کی اساس بنی رہی۔ بابر اپنے نصیحت نامے میں لکھتا ہے
کہ :—

"فرزند من - ہندستان میں مختلف مذاہب کے لوگ رہتے ہیں اور یہ
اللہ تعالیٰ کی بڑی عنایت ہے کہ اس نے تمہیں اس مُلک کا بادشاہ بنایا ہے۔ اپنی
بادشاہی میں تمہیں ذیل کی باتوں کا خیال رکھنا چاہیئے۔

(۱) تم مذہبی تعصب کو اپنے دل میں ہرگز جگہ نہ دینا بلکہ لوگوں کے مذہبی
جذبات اور رسُوم کا خیال رکھتے ہوئے رُو رعایت کے بغیر سب کے ساتھ پورا
انصاف کرنا (۲) گاؤکشی سے بالخصوص پرہیز کرنا تاکہ اس سے تمہیں لوگوں کے
دلوں میں جگہ مل جائے اور اس طرح وہ احسان اور شکریے کی زنجیر سے تمہارے
مطیع ہو جائیں۔ (۳) تم کسی قوم کی عبادت گاہ مسمار نہ کرنا اور ہمیشہ سب سے پورا
انصاف کرنا تاکہ بادشاہ اور رعیّت کے تعلقات دوستانہ ہوں اور ملک میں امن و
امان رہے (۴) اسلام کی اشاعت ظلم و ستم کی تلوار کے مقابلے میں لطف و

احسان کی تلوار سے بہتر ہو سکے گی (۵) شیعہ سُنی اختلافات کو ہمیشہ نظر انداز کرنا کیونکہ ان سے اسلام کمزور رہتا ہے (۶) اپنی رعیت کی مختلف خصوصیتوں کو سال کے مختلف موسم سمجھنا تاکہ حکومت بیماری اور ضعف سے محفوظ رہے (منقول از رُودِ کوثر۔ شیخ محمد اکرام ص۲۳ - لاہور ۱۹۷۰ء)۔

لیکن ہمایوں کو شیر شاہ سوری نے اتنی مہلت ہی نہ دی کہ وہ باپ کی نصیحتوں پر عمل کرتا۔ اُس نے بھاگ کر ایران میں پناہ لی اور ہندوستان سُوری فرماں رواؤں کے زیرِ نگیں آگیا۔ شیر شاہ کی اصلاحات سے ہر شخص واقف ہے اور اگر وہ حادثے میں ہلاک نہ ہو جاتا تو شاید اس ملک کی تاریخ کچھ اور ہوتی۔ ہمایوں بارہ سال تک (۱۵۴۳ء - ۱۵۵۵ء) ایران میں شاہ طہماسپ صفوی کا مہمان رہا البتہ جب شیر شاہ کے بیٹے اسلام شاہ سوری کی وفات کے بعد پٹھان سردار آپس میں لڑنے لگے تو ہمایوں کو سُنہرا موقع ہاتھ آیا اور اس نے چودہ ہزار ایرانی لشکر کی مدد سے ہندوستان پر چڑھائی کر دی مگر عُمر نے وفا نہ کی اور وہ فتح دہلی کے چند ہی ماہ بعد کتب خانے کی سیڑھیوں سے گر کر وفات پا گیا اور تب اس کا نوعمر بیٹا جلال الدین اکبر۔ جو عمر کوٹ سندھ میں پیدا ہوا تھا تخت پر بیٹھا۔

مغلیہ تہذیب کا عہدِ زرّیں دراصل اکبر سے شروع ہو کر اورنگ زیب پر ختم ہوتا ہے۔ ڈیڑھ سو سال کی اس طویل مدّت میں کم از کم شمالی ہندوستان میں بڑی حد تک امن رہا اور بنگال سے کابل اور گجرات سے کشمیر تک مرکز کا فرمان چلتا رہا۔ بغاوتیں اگر ہوئیں تو اُن کی نوعیت زیادہ تر مقامی تھی۔ پورے ملک کی سیاست پر اُن کا کوئی خاص اثر نہیں پڑتا تھا۔ مثلاً پنجاب میں

دُلّا بھٹی کی بغاوت، سرحد میں پٹھانوں کی بغاوتیں اور راجپوتانے میں ستنامیوں کی بغاوت۔
البتہ دکن کی مہمیں جن میں اورنگ زیب نے اپنی عمر کے آخری پچیس سال ضائع کئے
سلطنت مغلیہ کے زوال کا پیش خیمہ ثابت ہوئیں۔

اکبر اور اُس کے جانشینوں نے رعایا کی فلاح و بہبود یا سلطنت کی آمدنی
میں اضافے کے خیال سے جو تدبیریں اختیار کیں اور نظم و نسق میں جو اصلاحیں کیں
اُن سے عام لوگوں کی خوش حالی میں بھی کچھ نہ کچھ اضافہ ضرور ہوا۔ اس کے علاوہ
شاہی خاندان اور اُمرائے سلطنت کی عیش پسندیوں کے باعث صنعت و حرفت
اور تجارت کو بھی فروغ ہوا اور نئی نئی صنعتوں نے رواج پایا لیکن آلاتِ پیداوار
میں کوئی انقلابی تبدیلی نہیں آئی۔ بلکہ جو طبقہ جہاں تھا وہیں رہا۔ کاروبار میں
ترقی کی وجہ سے صرّافوں، ساہوکاروں، بیوپاریوں، صنّاعوں اور کاریگروں
کی تعداد تو بلاشبہ بڑھی مگر اُن کا طبقاتی رُتبہ معاشرے میں اونچا نہیں ہوا اور
نہ وہ اپنی قوّت کے بَل پر کسی قسم کے سیاسی حقوق حاصل کر سکے۔ کھمبایت،
ٹھٹھہ، سُورت، مسولی پٹم اور چاٹگام تجارتی بندرگاہیں تھیں مگر وہاں کے
بیوپاریوں میں بھی لندن، وینس اور جنیوا کے تاجروں کی مانند اتنی جرأت کبھی نہ
ہوئی کہ اپنی انفرادی حیثیت کو منوا سکتے۔ چنانچہ جاگیری نظام پر حاوی ہونا تو درکنار
وہ جاگیرداروں اور منصب داروں کی مطلق العنانیوں کو لگام بھی نہ دے سکے۔ مثلاً
سرطامس رو، ڈاکٹر برنیئر، فینچ اور دوسرے فرنگی سیاحوں کے سفرناموں سے پتہ چلتا ہے کہ
صوبیداروں اور ناظموں کا تو ذکر ہی کیا شہر کے چھوٹے چھوٹے حاکم بھی تجارت
پیشہ لوگوں سے نہایت اہانت آمیز سلوک کرتے تھے۔ جب چاہتے تھے اُن کو پکڑوا

بٹوانے تھے اور جتنی رقم چاہتے تھے اُن سے اینٹھ لیتے تھے۔ چُنگی اور محصول کی وصولی میں جو دھاندلیاں ہوتی تھیں وہ اس پر مستزاد تھیں۔ یہ سب کچھ ہوتا رہا مگر تجارت پیشہ طبقے نے جاگیری نظام کے خلاف جد وجہد کی ضرورت کبھی محسوس نہ کی بلکہ لوٹ کھسوٹ میں جاگیرداروں ہی کا شریک کار بنا رہا۔ (جو بغاوتیں ہوئیں وہ مظلوم دہقانوں کی تھیں نہ کہ بیوپاریوں کی) اس جمود اور بے حسی کا سبب وہی تھا جس کی طرف بابر نے اشارہ کیا ہے یعنی زمین کی زرخیزی، بے پایاں دولت اور صناعوں کی افراط۔ نتیجہ یہ ہوا کہ تجارت پیشہ طبقے کو مغربی تاجروں کی طرح نہ تو صنعتی پیداوار بڑھانے کی خاطر نئے آلات واوزار ایجاد کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ اور نہ وہ سیاسی اقتدار میں حصہ بٹانے کا خیال دل میں لا سکے۔

ملکہ الزبیتھ (۱۵۵۸-۱۶۰۳ء) اکبر اعظم (۱۵۵۶-۱۶۰۵ء) کی ہم عصر تھی۔ برطانیہ میں تجارتی سرمایہ داری اُسی کے زمانے میں شروع ہوئی چنانچہ وہاں کے بڑے بڑے زمیندار بھی مزارعوں کو زمینوں سے بے دخل کر کے ان پر بھیڑیں پالنے اور اُون کی تجارت کرنے لگے۔ اس کے برعکس ہمارے ملک کے جاگیردار اور منصب دار تجارت کو بڑی حقارت سے دیکھتے تھے اور روپیہ جمع کرنے کو اپنی توہین سمجھتے تھے۔ اس کا بڑا سبب یہ تھا کہ منصب داروں اور جاگیرداروں کو زمین پر حقِ ملکیت حاصل نہیں تھا بلکہ مُلک کی ساری زمین ریاست کی ملکیت ہوتی تھی۔ بادشاہ جس کو چاہتا خدمت کے صلے میں علاقہ عطا کر دیتا تھا — اس کے عوض میں منصب داروں کو لازم تھا کہ شاہی فوج کے لئے حسب مراتب سپاہی ملازم رکھیں۔ (پانچ ہزاری، دو ہزاری وغیرہ کی وجہ تسمیہ یہی ہے)۔ یہ جاگیریں نہ

۔۔ ۔ ۔اجیات ہوتی تھیں اور نہ موروثی بلکہ بادشاہ جب چاہتا واپس لے لیتا تھا۔ بعض اوقات تو سال دو سال بھی نہ گذرنے پاتے تھے اور جاگیریں ایک سے لے کر دوسرے کے حوالے کردی جاتی تھیں۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تزک جہانگیری اور سفرنامہ برنیئر صہ ۲۹۸) بادشاہ سلامت کسی منصب دار سے خوش ہوئے تو لاہور، اودھ، یا ملتان کی جاگیر عنایت کردی۔ ناراض ہوئے تو بنگال بھیج دیا یا گوالیار کے قلعے میں قید کردیا۔ بے یقینی کے اس ماحول میں منصب داروں کو کیا پڑی تھی کہ اپنی جاگیر کی اصلاح و ترقی کی فکر کرتے یا اپنی آمدنی کو کسی نفع بخش کاروبار میں لگاتے کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ پس انداز دولت اُن کے ورثا کو نہیں ملے گی بلکہ شاہی خزانے میں منتقل کردی جائے گی۔ یہی وجہ ہے کہ اُمرا اپنی ساری دولت عیاشیوں اور فضول خرچیوں میں اُڑا دیتے تھے۔ مگر ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیئے کہ بازاروں کی رونق انھیں کے دَم سے تھی۔ سوداگروں، صنّاعوں اور کاریگروں کا کاروبار اُنہیں کی بدولت چلتا تھا۔ اور شاعروں، داستان گویوں، موسیقاروں اور مصوّروں کی سرپرستی یہی لوگ کرتے تھے۔

مغلیہ تہذیب کی معاشی اساس پٹھانوں کے دَور سے چنداں مختلف نہ تھی بلکہ اُسی کی ترقی یافتہ شکل تھی۔ مغلیہ تہذیب نہ تو کسی سماجی انقلاب کا نتیجہ تھی اور نہ کسی سماجی انقلاب کی نقیب۔ مغلوں کی آمد سے نہ پیداوار کے آلات و اوزار بدلے اور نہ طبقوں کے توازن میں کوئی فرق آیا بلکہ تہذیبی امتزاج کا وہ عمل جو تیرہویں صدی میں شروع ہوگیا تھا کچھ عرصے کے لئے رُک گیا۔ پٹھانوں کے عہد میں مقامی، ترکی اور ایرانی تہذیبوں کے میل سے ایک نئی تہذیب رفتہ رفتہ

اُبھرتی جارہی تھی اور فارسی کی جگہ ہندوی اور دوسری علاقائی زبانوں کو فروغ ہو رہا تھا۔ (سلاطینِ دہلی کے پرچم پر ہلال اور مچھلی کا نشان اس تہذیبی امتزاج کی نمایاں علامت تھی) مگر ہمایوں کے ہمراہ آنے والے ایرانی امیروں اور لشکریوں کی وجہ سے ملک پر ایک بار پھر ایرانی تہذیب کا غلبہ ہوگیا۔ خود بابر، ہمایوں اور فرغانہ سے اُن کے ساتھ آنے والے خاندانوں پر بھی ایرانی تہذیب ہی کا رنگ چڑھا ہوا تھا۔ اس لئے انہوں نے بھی ایرانی تہذیب ہی کو رواج دیا۔ پٹھانوں کے عہد میں دفتری لکھا پڑھی فارسی اور ہندوی میں یا مقامی زبانوں میں ہوتی تھی۔ مُغلوں نے ہندوی اور مقامی زبانوں کا استعمال ممنوع کر دیا۔

مُغلیہ تہذیب کا جائزہ لینے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مغلیہ سوسائٹی کا آنکھوں دیکھا حال ڈاکٹر فرانسس برنیر کی زبان سے سُنا دیا جائے۔ ڈاکٹر برنیر فرانس کا باشندہ تھا۔ پیشے کے اعتبار سے تو وہ طبیب تھا لیکن اس کو سیر و سیاحت کا بڑا شوق تھا۔ چنانچہ اس نے ہندوستان آنے سے پہلے ایک سال قسطنطنیہ (استنبول) میں گذارا۔ وہاں سے قاہرہ گیا اور چند مہینے مصر میں قیام کرنے کے بعد جدّہ آیا۔ اور پھر جدّہ سے ۱۶۵۹ء میں سورت میں وارد ہوا۔ یہ شاہجہاں کے عہدِ حکومت کے آخری دن تھے اور اُس کے بیٹوں میں تختِ شاہی کے لئے خانہ جنگی شروع ہو چکی تھی۔ ڈاکٹر برنیر سورت سے احمد آباد اور وہاں سے آگرہ ہوتا ہوا دہلی پہنچا۔ اور دانش مند خاں کا ملازم ہوگیا۔ دانش مند خاں بڑا عالم فاضل امیر تھا۔ اورنگ زیب کے دربار میں اس کی اتنی عزت تھی کہ اس کو دونوں وقت حاضری سے مستثنٰی کر دیا گیا تھا۔ حالانکہ دوسرے تمام امیروں پر یہ حاضری واجب

تھی۔ ڈاکٹر برنیئر ۱۲ سال تک دانش مند خاں کے ساتھ رہا اور اس کی ہمراہی میں بنگال بنارس، آگرہ، لاہور حتیٰ کہ کشمیر کی بھی سیر کی۔ ڈاکٹر ہونے کی وجہ سے بھی اس کو ہر طرح کے لوگوں سے ملنے اور ان کے گھریلو حالات جاننے کا موقع ملتا رہتا تھا۔ اُس نے جو کچھ لکھا ہے بڑی غیر جانب داری اور ہمدردی سے لکھا ہے۔

ڈاکٹر برنیئر کے بیان کے مطابق ہندوستان اپنی زرخیزی کے باعث سترہویں صدی کے وسط میں بھی پیداوار میں خود کفیل تھا۔ ملک میں گیہوں، چاول، کپاس، ریشم، شکر، نیل، چکن، کمخواب، کارچوبی اور زردوزی ملبوسات اور سوتی اور ریشمی کپڑوں کی اور دوسری مصنوعات کی فراوانی تھی۔ ان چیزوں کو پرتگالی، ڈچ، انگریز اور ہندوستانی بیوپاری بڑی مقدار میں دساور بھیجتے تھے۔ لیکن دیسی مال کے بدلے دساوری مال بہت کم درآمد ہوتا تھا لہٰذا غیر ملکی بیوپاریوں کو یہاں کا مال سونا چاندی دے کر ہی خریدنا پڑتا تھا۔ اِس کی وجہ سے ملک میں سونے چاندی کی افراط تھی۔ (صفحہ ۲۹۳ تا ۲۹۶)۔

سلطنت مغلیہ کے نظم و نسق کی بنیاد منصب داری نظام پر تھی۔ یہ منصبدار وہ اُمرا ہوتے تھے جن کو خاندانی رُتبے کی وجہ سے یا اعلیٰ کارگذاریوں کے عوض صوبوں اور ضلعوں کا انتظام سونپا جاتا تھا۔ ان منصب داروں کو بڑی بڑی جاگیریں عطا کی جاتی تھیں لیکن ملک کی تمام زمین چونکہ بادشاہ کی ملکیت ہوتی تھی اس لئے چھوٹے بڑے کسی منصب دار کو زمین پر کسی قسم کا حقِ ملکیت نہیں ہوتا تھا بلکہ اس کی جاگیر کا انحصار بادشاہ کی مرضی پر تھا۔ بادشاہ جس وقت چاہتا جاگیر ایک منصب دار سے چھین کر دوسرے امیر کے

حوالے کر دیتا تھا۔ یہ جاگیریں موروثی بھی نہیں ہوتی تھیں بلکہ جاگیردار کے مرنے کے بعد بہ حق سرکار ضبط کر لی جاتی تھیں۔ منصب داری کا یہ نظام اکبر نے رائج کیا تھا اور زیادہ تر منصب دار ایرانی یا ترک تھے۔

ڈاکٹر برنیئر نے اس نظام کی بڑی شدت سے مذمت کی ہے اور سلطنت مغلیہ کے زوال کی ذمہ داری اسی پر رکھی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ "جب کوئی امیر اور منصبدار چھوٹا یا بڑا مرتا ہے تو اس کی جائداد سرکار بادشاہی میں ضبط ہو جاتی ہے۔ اس سے بڑھ کر یہ امر ہے کہ ہندوستان کی تمام زمین (مکانات اور باغات کے سوا) بادشاہ کی ملکیت ہے۔ اسی وجہ سے یہاں کوئی ایسی خاندانی ریاست نہیں ہے جیسی کہ ہمارے کسی ڈیوک یا مارکیوس کی ہوتی ہے۔ اور چونکہ امرا کی کل جائداد اُن کے مرتے ہی ضبطِ سرکار ہو جاتی ہے اس لئے ظاہر ہے کہ کسی خاندان کا اعزاز و امتیاز دیر تک کس طرح قائم رہ سکتا ہے"۔ یہ منصب دار ہفت ہزاری سے لے کر یک صدی تک ہوتے تھے۔ یعنی ان کو فوجی خدمات کے لئے اتنے ہی گھوڑے رکھنے پڑتے تھے۔ ان کے مصارف کے لئے نقدی یا جاگیریں دی جاتی تھیں۔ منصب دار حضرات اس رقم کا بیشتر حصہ اپنے ذاتی عیاشیوں پر خرچ کر دیتے تھے۔ اور جھوٹی سچی فردیں بنا کر سرکار سے رقم وصول کر لیتے تھے۔ برنیئر لکھتا ہے کہ "میں ایک پنج ہزاری امیر کے ماتحت ملازم تھا جس کے پاس جاگیر بھی نہ تھی اور صرف نقد تنخواہ خزانے سے ملتی تھی مگر اس پر بھی پانچسو گھوڑوں کی تنخواہ وغیرہ ادا کرنے کے بعد جو اس کو حاضر رکھنے لازم تھے اس کی ماہانہ آمدنی ساڑھے بارہ ہزار روپیہ تھی (آج کل کے حساب سے تقریباً ڈیڑھ لاکھ روپیہ) مگر باوجود

اِن بڑی بڑی آمدنیوں کے میں نے ان امیروں کو بہت کم مالدار پایا۔ بلکہ بہت مفلس اور قرضدار ہیں۔" (صفحہ ۲۰۶) یہ قرضداری اس وجہ سے تھی کہ اُمرار سلطنت کو سالانہ جشنوں اور ضیافتوں کے موقعوں پر بادشاہ کو نہایت قیمتی نذریں پیش کرنی پڑتی تھیں۔ اور غلاموں، کنیزوں اور نوکر چاکروں کا ایک لشکر رکھنا پڑتا تھا۔

جاگیری نظام کی خرابیاں بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر برنیئر لکھتا ہے کہ یہاں زمینیں دو قسم کی ہیں ایک صَرفِ خاص اور دوسری جاگیریں، صَرفِ خاص کی زمینیں بادشاہ اور شاہی خاندان کی ذاتی ملکیت ہوتی تھیں۔ یہ زمینیں مستاجروں کو ٹھیکے پر دے دی جاتی تھیں۔ منصب دار اور مستاجر دونوں برابر اس کوشش میں رہتے تھے کہ کاشتکاروں سے زیادہ سے زیادہ رقم کم سے کم وقت میں وصول کرلیں۔ کیونکہ نہ جانے کل یہ زمینیں اُن کے پاس رہیں یا نہ رہیں۔ اِس اندھا دُھند لُوٹ کا نتیجہ یہ تھا کہ "طریقۂ زراعت بھی خراب ہے اور آبادی بھی بہت ہی کم ہے اور قابل زِراعت زمین کا ایک بڑا حصّہ کاشتکاروں کی قِلّت کی وجہ سے جو اکثر حکّام کی بدسلوکی سے تباہ و برباد ہو جاتے ہیں۔ خالی پڑا رہتا ہے چنانچہ یہ بے چارے غریب آدمی جب اپنے سخت گیر اور لالچی حاکموں کی خواہشوں کو پورا نہیں کر سکتے تو نہ صرف اُن کا رزق کا ذریعہ ہی چھین لیا جاتا ہے بلکہ اُن کے بال بچے بھی پکڑ کر لونڈی غلام بنا لئے جاتے ہیں اور یہ بے چارے اپنا گھر بار چھوڑ کر کسی قدر آرام سے دن کاٹنے کے لئے شہروں یا لشکر گاہوں میں چلے جاتے اور حمالی، سقّائی یا سائیسی وغیرہ کر کے اپنا پیٹ پالتے ہیں۔" (صفحہ ۲۹۸) ان اندوہناک حالات کی تائید میں برنیئر کے

سفرنامے کے اُردو مترجم خلیفہ محمد حسین نے عالمگیر نامے کی ایک طویل عبارت نقل کی ہے۔

برنیئر لکھتا ہے کہ متاجر اور منصب دار سوداگروں اور اہلِ حرفہ سے بھی اسی قسم کا برتاؤ کرتے ہیں۔ کاشتکاروں ہی پر منحصر نہیں بلکہ اپنے علاقے کے گاؤں اور قصبوں کے اہلِ حرفہ اور سوداگروں پر بھی اُن کو ویسا ہی اختیار حاصل ہے۔ جن طریقوں سے اپنے یہ اختیارات کو عمل میں لاتے ہیں اس سے زیادہ کوئی بے رحمانہ اور تکلیف دہ عمل خیال میں نہیں آسکتا۔ اور ایسا کوئی شخص نہیں ہے جس کے پاس یہ مظلوم کسان اور کاریگر اور سوداگر اپنا استغاثہ پیش کرسکیں۔ اسی وجہ سے لوگوں کو تجارت کو فروغ دینے کا حوصلہ نہیں ہوتا بلکہ بیوپاری لوگ یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ اُن کے پاس سرمایہ بالکل نہیں ہے مفلسوں کی سی صورت بنائے رہتے ہیں اور لباس، مکان اور اسباب خانہ داری بہت ذلیل رکھتے ہیں۔ (ص ۳۱۹)

زرعی نظام میں آبپاشی کا بندوبست بڑی اہمیت رکھتا ہے لیکن منصب داری نظام میں آبپاشی کی نہروں اور نالیوں کی مرمّت نہ تو منصبدار کرتے تھے اور نہ کاشتکار کیونکہ دونوں میں سے ایک کو بھی حقِ ملکیت یا حقِ وراثت حاصل نہیں تھا لہٰذا دونوں ہی بے یقینی کے باعث زمین کی پیداوار بڑھانے یا آبپاشی کا انتظام بہتر کرنے سے کتراتے تھے۔ خلیفہ محمد حسین نے ان تمام باتوں کی تصدیق خافی خان کی مشہور تاریخ کے حوالوں سے کی ہے۔

شہروں کے کاریگروں کے ساتھ حکام اور منصب داروں کا جو برتاؤ تھا اُس کے بارے میں ڈاکٹر برنیئر لکھتا ہے کہ "یہاں ہر امیر کے پھاٹک پر ایک کوڑا لٹکا رہتا ہے۔ یہ لوگ کاریگروں اور سوداگروں سے جو سامان چاہتے ہیں اور جس قیمت پر چاہتے ہیں خرید لیتے ہیں اور اگر کوئی سوداگر یا کاریگر اصل قیمت پر اِصرار کرے تو اس کو کوڑوں سے پٹوانے میں بھی تامل نہیں کرتے۔ ہندوستان کی صنعت کی خوبصورتی اور لطافت کب کی جا چکی ہوتی اگر بادشاہ اور بڑے بڑے اُمراء کے یہاں بہت سے کاریگر نوکر نہ ہوتے۔ یہ کاریگر اپنے آقاؤں کے گھروں پر اور سرکاری کارخانوں میں بیٹھ کر کام کرتے ہیں"۔ (صفحہ ۳۲۴)۔

"صوبے دار اپنی اپنی جگہ پر چھوٹے چھوٹے فرعونِ بے ساماں ہے جو غیر محدود اختیارات رکھتے ہیں اور کوئی ایسا شخص موجود نہیں ہے کہ جس کے پاس مظلوم رعایا استغاثہ کر سکے۔ اگرچہ یہ بات درست ہے کہ بادشاہ تمام صوبوں میں واقعہ نویس مقرر کرتا ہے جن کا یہ کام ہے کہ جو امر وقوع میں آئے اس کی اطلاع دیتے رہیں لیکن ان نالائق واقعہ نویسوں اور صوبے داروں کے درمیان سازش ہو جاتی ہے بس وہ ظلم جو رعایا پر ہوتا ہے اس کی موجودگی سے بادشاہ شاذ و نادر ہی آگاہ ہوتا ہے"۔

تعلیم کے بارے میں ڈاکٹر برنیئر لکھتا ہے کہ "تمام ملک میں علی العموم بجید جہالت پھیلی ہوئی ہے اور یہ یہاں ممکن ہی نہیں کہ ایسے دار العلوم اور کالج قائم ہو سکیں جن کے اخراجات کے لئے کافی سرمایہ بذریعہ وقف کے موجود ہو اور ایسے لوگ کہاں جو اس طرح مدرسے اور کالج قائم کریں۔۔۔۔

اور شاید اگر کوئی شخص یہ احمقانہ حرکت کر بھی بیٹھے تو عمدہ تعلیم سے جن دنیاوی فوائد کی توقع ہوتی ہے وہ کہاں اور ایسے اعتماد و اعزاز کے عہدے اور منصب کہاں جو نوجوان طالب علموں کی امیدوں اور ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کے شوق کو اُبھارتے رہتے ہیں۔" (ص ۳۲۵)

ڈاکٹر برنیئر ہندوستان اُس وقت آیا تھا جب مغلوں کو حکومت کرتے سو سال بیت چکے تھے اور مغلیہ تہذیب پورے شباب پر تھی۔ لیکن برنیئر کے تاثرات سے بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس تہذیب کی ساری چمک دمک بیرونی تھی اور مغلوں کے جاہ و حشم کی بنیاد بڑی کھوکھلی تھی۔ چنانچہ اورنگ زیب کی وفات کے بعد یہ عمارت بھیگے ہوئے بتاشے کی طرح بیٹھ گئی۔ کیونکہ جس جاگیری اور منصب داری نظام پر مغلیہ سلطنت کا مدار تھا وہ اٹھارویں صدی سے بہت پہلے اپنی سماجی افادیت کھو چکا تھا۔ اس میں معاشرے کو آگے بڑھانے کی تخلیقی صلاحیت بالکل باقی نہیں رہی تھی لہٰذا اٹھارویں صدی میں مسلمانوں پر ذہنی اور اخلاقی پستی کا جو دور آیا وہ اُن کی معاشی اور سیاسی پستی کا نتیجہ تھا سبب نہ تھا۔ لطف یہ ہے کہ شیخ محمد اکرام کا سا دانشور بھی اسلام پسندی کی دُھن میں اُسی منصب داری نظام کو سراہتا ہے جو مغلوں کے زوال کا باعث ثابت ہوا اور اس کو برطانیہ کی سول سروس سے تشبیہ دیتا ہے۔ (رود کوثر)

مغلیہ تہذیب دراصل محلاتی تہذیب تھی۔ اُس کا سرچشمہ بادشاہ کی ذات اور شاہی خاندان کے افراد تھے۔ محلوں سے نکل کر یہ تہذیب عمائدین سلطنت کی حویلیوں میں داخل ہوتی تھی اور وہاں سے شہر کے گلی کوچوں تک پہنچتی تھی۔ عام مسلمان چونکہ اپنے آپ کو حکمرانوں میں شمار کرتے تھے اس لئے وہ بھی اپنی اپنی بساط کے مطابق

مغلیہ تہذیب کی تقلید کرتے تھے مگر عام ہندوؤں نے بالخصوص دیہات کے ہندوؤں نے اس غیر ملکی تہذیب کو قبول نہیں کیا اور نہ مغلوں نے ان کو اپنی پیروی پر مجبور کیا۔ البتہ راجپوتوں، کائستھوں اور بیوپاریوں نے جن کو ملازمت یا تجارت کے سلسلے میں سرکار دربار سے برابر واسطہ پڑتا تھا مغلوں کی بہت سی باتیں — زبان، لباس اور آداب مجلس — اپنالیں۔ ان کا مفاد چونکہ مغلوں سے وابستہ تھا اس لیے اُن کو مغلوں کی معاشرت اختیار کرنے میں زیادہ دشواری نہیں ہوئی۔

مغل حکمران بڑے خوش مذاق اور نفاست پسند تھے۔ ان کو زندگی سے لطف اندوز ہونے کا سلیقہ خوب آتا تھا اور وہ تنگ نظر بھی نہ تھے چنانچہ انہوں نے مقامی تہذیب کی حسین اور رنگین چیزوں کو بڑی خندہ پیشانی سے قبول کرلیا۔ انہوں نے ہندو رانیوں سے شادی کی اور ہندوؤں کے تیوہاروں (بسنت، دسہرہ، ہولی اور راکھی وغیرہ) میں شریک ہونے لگے حتیٰ کہ اپنے قومی تیوہار جشنِ نوروز میں بہت سی ہندوانی رسمیں بھی شامل کرلیں — انہوں نے ہندوؤں کے لباس اور زیور پہنے، اُن کے پکوان کھائے، ان کے ناچ گانوں سے اپنی محفلوں کی رونق بڑھائی۔ خلوت وجلوت میں ان کو اپنے پہلو میں بٹھایا۔ رموز سلطنت میں ان کو اپنا مشیر و رازدار بنایا اور اعلیٰ سے اعلیٰ عہدوں پر مامور کرکے ان کی بدگمانیاں دُور کیں۔ اس طرح رفتہ رفتہ تہذیبی امتزاج کا عمل دوبارہ شروع ہوگیا۔

مغلوں کے جمالیاتی ذوق کے بے شمار گوشے ہیں — انہوں نے ایک سے ایک عالی شان عمارتیں بنوائیں، خوشنما باغ لگوائے، نہریں، تالاب اور کنوئیں کھُدوائے۔ شاہراہوں پر دورویہ درخت لگوائے اور تھوڑے تھوڑے فاصلے پر مسافروں

کے لئے چوکیاں اور کارواں سرائیں بنوائیں۔ اس کے علاوہ ان کو شعروشاعری، مصوری، اور موسیقی کا بھی بے حد شوق تھا اور وہ اہلِ علم و ہنر کی بڑی قدر کرتے تھے۔ مغلوں کا یہ ذوق و شوق رفتہ رفتہ ملک کا تہذیبی مزاج بن گیا چنانچہ اُمرا اور عمائدین سلطنت نے بھی اس روایت کو خوب چمکایا اور دیکھتے ہی دیکھتے ہندوستان کے کونے کونے میں مغلیہ تہذیب کا سکّہ چلنے لگا۔

تعلیم اور علم و ادب

تعلیم کسی ملک اور کسی زمانے میں بھی تفریحاً نہیں حاصل کی جاتی تھی بلکہ اس کا کوئی نہ کوئی مصرف ہوتا تھا خواہ وہ مقصد دُنیاوی ہو یا دینی۔ یہ کُلیہ مغلوں کے عہد میں بھی اتنا ہی صحیح تھا جتنا آج ہے۔ آج اگر عام تعلیم پر زور دیا جاتا ہے تو اُس کا بُنیادی سبب یہ ہے کہ صنعتی معاشرہ تعلیم کے بغیر چل ہی نہیں سکتا۔ انگریزوں نے یہاں جگہ جگہ اسکول اور کالج اس لئے نہیں کھولے تھے کہ ان کو ہندوستانیوں سے بڑی محبت تھی یا وہ ہم کو علم کی دولت سے مالا مال کرنا چاہتے تھے بلکہ اس وجہ سے کہ اُن کو اپنے نظم و نسق کے لئے تعلیم یافتہ بابوؤں کی ضرورت تھی۔ یہ ضرورت روز بروز بڑھتی جاتی ہے چنانچہ پاکستان کو بھی سرکاری دفتروں، فیکٹریوں اور کارخانوں کے لئے، تجارتی اداروں، ریلوے، تار، ڈاک، ریڈیو اور ٹیلی وژن کے لئے، بحری اور ہوائی جہازوں کے لئے، عدالتوں، ہسپتالوں، اخباروں اور چھاپے خانوں کے لئے لاکھوں کی تعداد میں تعلیم یافتہ کارکُن درکار ہوتے ہیں صنعتی نظام کا تقاضا ہی یہ ہے لہٰذا جو ملک صنعتی اعتبار سے جتنا ترقی یافتہ ہوگا خواندہ آبادی کی شرح وہاں اتنی ہی زیادہ ہوگی اور جس ملک میں زرعی

نظام کا غلبہ جتنا زیادہ ہوگا تعلیم یافتہ لوگوں کی تعداد وہاں اتنی ہی کم ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ زرعی معاشرے میں تعلیم کا مصرف بہت محدود ہوتا ہے کیونکہ کھیتی باڑی اور دستکاری کے لئے جسم کی توانائی اور ہاتھ کی پھرتی چاہیئے نہ کہ کتابی علم۔

قرونِ وسطیٰ کے زرعی دَور میں کیا یورپ کیا ایشیا کہیں بھی رعایا کی تعلیم کی ذمہ داری ریاست پر نہ تھی اور نہ تعلیم کا کوئی سرکاری محکمہ ہوتا تھا۔ تعلیم کا بندوبست کرنا افراد کی اپنی ذمہ داری تھی۔ اگر کوئی شخص سرکاری ملازمت، طبابت، رمّالی اور جوتش یا مسجد کی امامت کا پیشہ اختیار کرنا چاہتا تو وہ اپنی ذاتی کوششوں سے تعلیم حاصل کرتا تھا۔ عام رعایا کی تعلیم کی طرف سے یہ بے توجہی قدرتی بات تھی۔ اوّلاً ملک کے نظم ونسق میں رعایا کا بالکل عمل دخل نہ ہوتا تھا دوسرے زرعی معاشرے میں لوگوں کو تعلیم کی چنداں ضرورت نہ تھی۔ بھلا دیہات کے دہقان، کمہار، بڑھئی، موچی، لوہار، جُلاہے، دھوبی اور حجّام کو گلستاں بوستاں اور عیارِ دانش سے اپنے پیشے میں کیا مدد مل سکتی تھی۔ یہی حال شہر کے دستکاروں ــــ زردوز، کارچوب، قالین باف، بیلدار باورچی اور حلوائی وغیرہ ــــ کا تھا۔ رہے غیر ہنرمندسو اُن کے لئے دو ہی پیشے تھے۔ امیروں، منصب داروں کی حویلیوں میں ملازمت یا لشکر میں بھرتی ــ (ابوالفضل کے بقول شاہی لشکر کی تعداد ۴۴ لاکھ تھی) لیکن فوج میں بھی اچھے سپاہی کے لئے فقہ اور منطق کے بجائے فن سپہ گری میں مہارت زیادہ مفید تھی۔ اُس زمانے میں آج کل کی طرح پیچیدہ قسم کے اسلحے تو ہوتے نہیں تھے کہ کوئی شخص فوجی اسکول میں تعلیم پائے بغیر اُن کو چلا ہی نہیں سکتا بلکہ سیدھے سادے روایتی اسلحے ــ تلوار نیزہ، تیرکمان وغیرہ ــــ ہوتے تھے۔ ان کا استعمال مشق اور تجربے سے آتا تھا نہ

کہ کتابوں سے۔ اس کے علاوہ پیشے خواہ شہری ہوں یا دیہاتی عموماً آبائی ہوتے تھے۔ لوہار کا بیٹا لوہار ہوتا تھا، کمہار کا کمہار اور جُلاہے کا جُلاہا۔ اور یہ پیشے بیٹا اپنے باپ بھائیوں سے یا کسی استاد سے سیکھتا تھا۔ مدرسے میں کتابوں سے نہیں۔

لیکن اس سے بھی زیادہ اہم نکتہ یہ ہے کہ اُنیسویں صدی سے پیشتر ہندوستان میں وہ مادّی وسائل اور ذرائع موجود نہ تھے جن کے بغیر عام تعلیم کا تصوّر ہی نہیں کیا جاسکتا۔ ان مادّی وسائل کی عدم موجودگی میں روشن خیال فرماں روا بھی تعلیم کو عام نہیں کرسکتا تھا۔ مثلاً ۱۹ویں صدی سے پہلے یہاں چھاپے خانے رائج نہیں ہوئے تھے حالانکہ پرتگالیوں نے ۱۵۷۷ء میں گوا میں چھاپہ خانہ لگا دیا تھا (آئینِ اکبری از ابوالفضل انگریزی حاشیہ از مترجم ص ۱۰۶) کتابیں قلمی ہوتی تھیں۔ اُن کو خوشنویس لکھتے تھے جو عموماً شاہی دربار یا امیروں کی ڈیوڑھیوں میں ملازم ہوتے تھے اور ان کی فرمائش پر کتابیں نقل کیا کرتے تھے۔ اس زمانے میں کاغذ کی فیکٹریاں بھی نہ تھیں بلکہ کاغذ ہاتھ سے بنایا جاتا تھا۔ یہ کاغذ بہت کمیاب اور مہنگا ہوتا تھا۔ ایسی صورت میں تو دیہات کا ذکر ہی کیا شہروں میں بھی کسی کتاب کے دس بیس نسخے بڑی مشکل سے ملتے تھے۔ جہاں تک بچّوں کی درسی کتابوں کا تعلق ہے فقط امیروں کے لڑکے قلمی کتابیں استعمال کرنے کی استطاعت رکھتے تھے، عام گھروں کے بچّے اتنی قیمتی کتابیں کہاں سے لاتے۔

مگر ہمارے مورخین مغلوں کے دَور کا ذکر کرتے وقت کچھ اس قسم کا تاثر دینے کی کوشش کرتے ہیں گویا انگریزوں سے پہلے اس ملک میں سو نہیں تو ساٹھ ستر فی صدی باشندے ضرور تعلیم یافتہ تھے۔ مثلاً مختصر تاریخ پاکستان کے مصنّف پروفیسر

شیخ عبدالرشید تحریر فرماتے ہیں کہ "تمام شہروں اور گاؤں میں مکتب اور پاٹھ شالے کھلے ہوئے تھے اور اعلیٰ تعلیم کے لئے بھی درسگاہیں تھیں۔ جن میں مذہبی اور سیکولر علوم پڑھائے جاتے تھے۔" (جلد سوئم ص ۷۹ کراچی یونیورسٹی ۱۹۶۷ء) اس حیرت انگیز دعویٰ کے ثبوت میں استاد محترم فقط تین چار مدرسوں کی نشان دہی کر سکے ہیں اور وہ بھی دارالسلطنت دہلی کے جہاں ایک مدرسہ ہمایوں نے قائم کیا تھا۔ اور کچھ مدرسے اکبر۔ ابوالفضل اور ماہم انگہ نے۔ پھر ایک مدرسہ شاہ جہاں نے جامع مسجد کے پاس کھولا۔ البتہ عالمگیر نے سلطنت کے تمام حصوں میں بہت سے مدرسے کھولے۔ پروفیسر صاحب یہ تو مانتے ہیں کہ "ریاست کا اپنا کوئی شعبۂ تعلیم نہ تھا مگر" ریاست تعلیم کی ترویج کی حوصلہ افزائی مختلف طریقوں سے کرتی تھی۔ تعلیمی اداروں کو کثیر رقمیں بطور امداد دی جاتی تھیں۔ اور مشہور استادوں اور عالموں کے وظیفے مقرر تھے۔ اس کے علاوہ امرا بھی (تعلیمی اداروں کی) بڑی فیاضی سے اعانت کرتے تھے۔" پروفیسر صاحب کے بقول "مغلوں کا نظامِ تعلیم بہت عمدہ تھا۔"

سوال یہ ہے کہ چھاپے خانے اور کاغذ کی عدم موجودگی کے باعث جب کتابیں ہی نایاب تھیں تو اس "عمدہ نظامِ تعلیم" پر عمل کیسے ہوتا ہوگا۔ ظاہر ہے کہ طلبار کے سبق سب زبانی ہوتے تھے۔ مولوی صاحب بچوں کو تختی پر لکھنا پڑھنا سکھا دیتے تھے۔ قرآن شریف کی چند سورتیں بالخصوص پارۂ عم کی سورتیں حفظ کروا دیتے تھے۔ اور روزے نماز کے ضروری مسائل سمجھا دیتے تھے۔ اس ابتدائی تعلیم سے فارغ ہوکر بچے اپنے خاندانی پیشوں میں مصروف ہو جاتے تھے۔ اور جو کچھ زبانی پڑھا تھا اس کو تھوڑے عرصے کے بعد بھول جاتے تھے کیونکہ لکھنا پڑھنا ایسا فن ہے

جس کی مشق اگر جاری نہ رہے تو ذہن سے محو ہو جاتا ہے۔

البتہ شہروں میں صورتِ حال یقیناً بہتر تھی۔ رئیسوں کی اولاد کو خاندانی روایت کے مطابق سپہ گری، گھوڑ سواری اور کُشتی کے علاوہ لکھنا پڑھنا بھی سیکھنا پڑتا تھا کیونکہ اعلیٰ عہدوں کے لئے تعلیم لازمی شرط تھی۔ اسی طرح بیوپاریوں اور منیبوں کے بچوں کو بھی اپنے آبائی پیشے کی خاطر لکھنا پڑھنا اور حساب کتاب سیکھنا پڑتا تھا۔

قرونِ وسطیٰ کی مادی دشواریوں کے باوجود اس میں کلام نہیں کہ شاہانِ مغلیہ اور اُن کے اُمراء دربارِ علم وادب کے بڑے دلدادہ تھے۔ مثلاً بابر کا وزیر سید مقابر علی اپنی تواریخ میں لکھتا ہے کہ محکمۂ شہرت عام کا ایک فریضہ سکولوں اور کالجوں کے لئے عمارتیں بنوانا تھا۔ (مُرمدار ص۵ے) ہمایوں کو بھی مطالعے کا بیحد شوق تھا۔ چنانچہ وہ کتابوں کا ایک منتخب ذخیرہ ہمیشہ اپنے ساتھ رکھتا تھا۔ اس کو جغرافیہ، ہیئت اور نجوم کی کتابوں سے خاصی دلچسپی تھی۔ دہلی کے پُرانے قلعے میں شیر شاہ نے ایک دارالسرور بنوایا تھا۔ ہمایوں نے اس کو شاہی کتب خانے میں تبدیل کر دیا لیکن اَن پڑھ ہونے کے باوصف اکبر علم نوازی میں باپ اور دادا دونوں پر سبقت لے گیا۔

اکبر کے دَورِ حکومت سے سلطنت مغلیہ میں نظامِ تعلیم کا ایک نیا عہد شروع ہوا۔ اکبر نے آگرہ، فتح پور سیکری، لاہور اور دوسرے مقامات پر نہ صرف اعلیٰ تعلیم کے لئے کالج قائم کئے بلکہ نصاب میں بھی اہم اصلاحیں کیں۔ چنانچہ ابوالفضل آئینِ اکبری میں لکھتا ہے کہ اکبر نے تعلیم کا جو ضابطہ رائج کیا اس کے مطابق ہر لڑکے کے لئے لازم تھا کہ وہ اخلاقیات، حساب، اقلیدس، ہیئت، قیافہ شناسی

(PHYSIOGNOMY) اُمورِ خانہ داری، زراعت، طریقِ حکومت، مساحت، طب، منطق، تاریخ اور طبعی، ریاضی اور الٰہی علوم میں مہارت حاصل کرے (آئین اکبری ص۲۸۹) الٰہی علوم سے مُراد مذہب، ریاضی سے مُراد حساب، ہیئت، موسیقی میکنکس ہیں۔ طبعی سے مراد طبیعیات ہے۔ سنسکرت کے طلبا کو ویاکرن، نیائے، ویدانت اور پاتنجلی پڑھنا پڑتا تھا۔ کسی شخص کو دَورِ حاضرہ کے تقاضوں سے غفلت برتنے کی اجازت نہیں ہونی چاہیئے۔"

یہ نصاب ظاہر ہے کہ ابتدائی مدرسوں کا نہ تھا بلکہ اعلیٰ تعلیم کا تھا۔ اس نصاب پر دارالسلطنت یا صوبائی دارالحکومتوں کے علاوہ دوسرے مقامات میں کہاں تک عمل ہوا ہم نہیں بتا سکتے اور نہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ نصابی مضامین کو پڑھانے والے اُستادوں کی علمی قابلیت کیا تھی۔ کیونکہ اس وقت کے استادوں یا اُن کے شاگردوں میں سے کسی ایک فرد کی ایسی کوئی ایک تصنیف بھی ہم تک نہیں پہنچی ہے جس سے اُن کے کارناموں کی یاد تازہ ہوتی۔ بہرحال یہ نصاب تقریباً ڈیڑھ سو برس تک رائج رہا۔ اور تب ملّا نظام الدین نے اورنگ زیب کے عہد میں ایک نیا نصاب مُرتّب کیا جو آج تک درسِ نظامی کے نام سے مشہور ہے۔ اورنگ زیب کی تعلیم نوازی کا ذکر کرتے ہوئے شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں کہ "اس نے فرمان جاری کیا تھا کہ چھوٹے سے اُونچے درجے تک کے تمام طلبا کو خواہ وہ میزان پڑھتے ہوں یا کشّاف شاہی خزانے سے وظیفہ دیا جائے" (مسلم تہذیب انگریزی ص۳۲)۔

اکبر کو علم و حکمت کی باتیں جاننے کا بڑا شوق تھا۔ اُس نے فتح پور سیکری میں ایک عمارت عبادت خانے کے نام سے بنوائی تھی جہاں وہ ہر مذہب اور ہر مسلک

کے عالموں، مسلمان مولویوں، ہندو پنڈتوں، عیسائی پادریوں اور زرتشتی دستوروں کو جمع کرتا
اور اُن کی بحثیں سُنتا تھا۔ اس کے علاوہ اُس کے کتب خانے میں ۲۴ ہزار کتابیں موجود تھیں۔
جن کو وہ دوسروں سے پڑھوا کر سُنتا تھا۔ ابوالفضل لکھتا ہے کہ ''ملک معظم کا
کتب خانہ کئی حصّوں میں بٹا ہوا ہے۔ کچھ کتابیں تو کتب خانے میں رہتی ہیں اور کچھ
حرم سرا میں۔ پھر کتب خانے کے بھی الگ الگ شعبے ہیں اور ان کی تقسیم کا انحصار
کتابوں کی قدر و قیمت اور ان علوم کی اہمیت پر ہے جن سے وہ تعلق رکھتی ہیں۔
نثری کتابیں، شاعروں کے دیوان، ہندی، فارسی، یونانی، کشمیری اور عربی کی
کتابیں جُدا جُدا رکھی جاتی ہیں۔۔۔ ان کتابوں کو واقف کار افراد روزانہ اعلیٰ حضرت
کو پڑھ کر سناتے ہیں اور وہ ہر کتاب کو ابتدا سے انتہا تک سُنتے ہیں۔ سُنانے والے
روزانہ جہاں ختم کرتے ہیں اعلیٰ حضرت اس صفحے پر اپنے قلم سے نشان بنا دیتے ہیں۔
اور پڑھنے والے نے جتنے صفحے سُنائے ہوتے ہیں اعلیٰ حضرت اُس کے حساب
سے اس کو سونا چاندی انعام عطا کرتے ہیں شاید ہی کوئی مشہور کتاب ہو جو عبادتخانے
میں پڑھ کر سُنائی نہ گئی ہو۔ اور پُرانے زمانے کا کوئی تاریخی واقعہ ایسا نہیں
ہے اور نہ علوم کے کوئی عجائبات اور فلسفے کے کوئی دلچسپ نکات ہیں
جن سے ملک معظم جو بغیر جانب دار عارفوں کے سرتاج ہیں آگاہ نہ ہوں۔
وہ کسی کتاب کو دوبارہ سُننے سے اُکتاتے نہیں ہیں بلکہ اس کو زیادہ شوق سے
سنتے ہیں۔ اخلاق ناصری، کیمیائے سعادت، قابوس نامہ، شرف مُنیری کی تصانیف،
گلستاں، حکیم سنائی کی حدیقہ، مولانا روم کی مثنوی، جامِ جم، شاہنامہ،
نظامی گنجوی کی مثنویاں (خمسہ) امیر خسرو اور مولانا جامی کے کُلیات، خاقانی اور

انوری کے دیوان اور تاریخ کی متعدد کتابیں ملک معظم کو بار بار پڑھ کر سنائی جاتی ہیں۔"
اکبری دور کی علمی اور ادبی سرگرمیوں کو تین حصوں میں بانٹا جا سکتا ہے۔
اوّل ترجمے، دوئم تاریخ نویسی اور سوئم شعر و شاعری۔ جو ترجمے بادشاہ کی فرمائش پر ہوئے ان کا ذکر کرتے ہوئے ابوالفضل لکھتا ہے کہ "لسانیات کے عالم ہندی، یونانی، عربی اور فارسی کی کتابوں کو دوسری زبانوں میں ترجمہ کرنے میں مصروف رہتے ہیں۔ چنانچہ زیچ جدید مرزائی کا ترجمہ امیر فتح اللہ شیرازی کی نگرانی میں ہوا۔ اور کشن جوشی، گنگا دھر، اور مہیش مہانند کی تصنیفات کا ترجمہ سنسکرت سے اس کتاب کے مصنف (ابوالفضل) کی فہم کے مطابق ہوا۔ مہابھارت کا جو ہندوستان کی قدیم کتاب ہے سنسکرت سے فارسی میں ترجمہ نقیب خان، ملّا عبدالقادر بدایونی اور شیخ سلطان تھانیسری کی نگرانی میں ہوا۔ اس کتاب میں تقریباً ایک لاکھ شعر ہیں۔ اور ملک معظم نے اس کا نام رزم نامہ رکھا ہے۔ انہیں عالموں نے رامائن کا ترجمہ بھی فارسی میں کیا ہے۔ یہ بھی ہندوستان کی پرانی کتاب ہے جس میں رام چندر جی کے حالات درج ہیں مگر فلسفے کے دلچسپ نکات بھی موجود ہیں۔ حاجی ابراہیم نے اتھروید کا ترجمہ فارسی میں کیا ہے جو ہندوؤں کے عقیدے کے مطابق چار الہامی کتابوں میں سے ایک ہے۔ لیلاوتی جو علم حساب پر ہندوستانی حساب دانوں کی نہایت اعلیٰ کتاب ہے اپنے ہندوانہ حجاب سے محروم ہو گئی اور میرے بڑے بھائی شیخ ابوالفیض فیضی نے اس کو اپنے ہاتھ سے فارسی کا جامہ پہنایا ـــــ ملک معظم کے حکم سے مکمل خاں گجراتی نے ہیئت کی مشہور کتاب تاجک کا ترجمہ فارسی میں کیا۔ تزک بابری جس کو ہم عملی دانائی کا ضابطہ کہہ سکتے ہیں اس کا ترجمہ

ترکی سے مرزا عبدالرحیم خان خاناں نے کیا ہے۔ "تاریخ کشمیر (راج ترنگنی) جس میں گذشتہ چار ہزار سال کے حالات درج ہیں کشمیری سے فارسی میں ترجمہ مولانا شاہ محمد شاہ آبادی نے کیا۔ معجم البلدان شہروں اور ملکوں کے بارے میں نہایت عمدہ تصنیف ہے۔ اس کتاب کا عربی سے فارسی میں ترجمہ ملا احمد ٹھٹوی، قاسم بیگ، شیخ منوّر اور عربی کے دوسرے عالموں نے کیا۔ ہری بنس جو کرشن جی کا جیون چرتر ہے اُس کا ترجمہ مولانا شیری نے کیا۔ ملک معظم کے حکم سے اس کتاب کے مصنّف نے کلیلہ دمنہ کا ازسرنو ترجمہ کیا اور اس کا نام عیارِ دانش رکھا۔ یہ کتاب گو عملی دانائی کا شاہکار ہے لیکن انشائی مبالغہ آمیزی سے پُر ہے۔ نصر اللہ مستوفی اور مُلا حسین واعظ نے اس کا فارسی میں جو ترجمہ کیا ہے اس میں دُور از کار استعاروں اور مُشکل لفظوں کی بھرمار ہے۔ نل دمن کی داستانِ محبت سے صاحبِ درد پڑھنے والوں کے دل پگھل جاتے ہیں۔ اس کا ترجمہ میرے بھائی فیضی نے مثنوی لیلیٰ مجنوں کی بحر میں نظم کیا اور اب یہ نل دمن ہی کے نام سے مشہور ہے۔

"تاریخ کے خزانے سے واقف ہونے کے بعد اعلیٰ حضرت نے کئی باخبر عالموں کو حکم دیا کہ وہ ساتوں اقلیموں کے ایک ہزار سال کے واقعات قلمبند کریں۔ نقیب خان اور کئی دوسرے صاحبانِ قلم نے "تاریخ نویسی کی ابتدا کی۔ بعد میں ملا احمد ٹھٹوی نے اس میں بہت اضافہ کیا اور جعفر بیگ آصف خان نے کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔ اُس کا دیباچہ میرا لکھا ہوا ہے اور کتاب کا نام تاریخ الفی (یعنی ہزار برس کی تاریخ) ہے۔"

مولوی محمد حسین آزاد نے مآثر الامرا اور منتخب التواریخ کے حوالے سے

بعض دوسری تصنیفات کا بھی ذکر کیا ہے مثلاً ملا عبدالقادر بدایونی نے بادشاہ کی فرمائش پر سنگھاسن بتیسی کا فارسی میں ترجمہ کیا اور نام اس کا خرد افزا رکھا۔ اسی مصنف نے جامع رشیدی کا خلاصہ شیخ ابوالفضل کے مشورے سے اور ایک ہندی افسانے کا ترجمہ بحرالاسمار کے نام سے کیا۔ ایک کتاب عبدالستار ابن قاسم نے ثمرۃ الفلاسفہ کے نام سے ترجمہ کی۔ اس کتاب کا قلمی نسخہ آزاد نے خلیفہ سید محمد حسن دیوان پٹیالے کے کتب خانے میں دیکھا تھا (دربار اکبری ص ۱۴۳) کتاب کے مصنف نے دیباچے میں لکھا ہے کہ میں نے چھ مہینے میں لاطینی زبان ایک پادری سے سیکھی چنانچہ اُدھر بادشاہ نے اس کتاب کے ترجمے کا حکم دیا اِدھر کتاب تیار ہو گئی۔ اس میں ابتدا میں روم کی قدیم تاریخ کا مختصر بیان ہے پھر مشاہیر اہلِ کمال کے حالات ہیں۔

یہ کتابیں گو شاہی فرمائش پر لکھی گئی تھیں لیکن قیاس کہتا ہے کہ ان کی نقلیں اکبر کی اجازت سے یا چھپے چوری علم و ادب کے دوسرے شائقین تک بھی پہنچی ہوں گی۔ اکبری دور کی تاریخ کی کتابوں میں ملا عبدالقادر بدایونی کی منتخب التواریخ، نظام الدین احمد کی طبقاتِ اکبری، ابوالفضل کی آئینِ اکبری اور اکبرنامہ، فیضی سرہندی کی اکبرنامہ اور عبدالباقی کی ماثرِ رحیمی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ ماثرِ رحیمی مرزا عبدالرحیم خانخاناں کی فرمائش پر لکھی گئی تھی۔

جہاں تک شعر و شاعری کا تعلق ہے بابر سے بہادر شاہ ظفر تک شاید ہی کوئی مغل بادشاہ، شہزادہ یا امیر ایسا ہو جس نے شعر نہ کہے ہوں یا جس کو ادب سے دلچسپی نہ ہو۔ اکبر گو ان پڑھ تھا لیکن سلاطین چغتائیہ میں ملک الشعراء کا

عہدہ سب سے پہلے اُسی نے قائم کیا اور غزالی شہیدی کو اس اعزاز سے نوازا۔ غزالی کے بعد ابو الفیض فیضیؔ ملک الشعراء مقرر ہوا۔ اور مرتے دم تک کشورِ سخن کا تاجدار رہا۔ اکبر بادشاہ فیضیؔ کے علم و فضل کا بڑا احترام کرتا تھا۔ ایک روز اکبر نے دربار میں فیضیؔ سے کچھ فرمائش کی تھی۔ وہ کھڑے لکھ رہے تھے۔ اکبر چپ بیٹھا تھا البتہ کنکھیوں سے ان کی طرف دیکھتا جاتا تھا۔ راجہ بیربل بڑے مُنہ چڑھے تھے۔ انھوں نے کچھ بات کہی تو اکبر نے اشارے سے منع کیا اور چُپکے سے کہا کہ "حرف مے زنید، شیخ جیو چیزے می نویسد" (چُپ رہو۔ شیخ جیو کچھ لکھ رہے ہیں) (دربار اکبری صنہ ۴۵)۔ اکبر کو فیضی پر اتنا اعتماد تھا کہ شہزادہ سلیم، مراد، دانیال سب کو فیضیؔ کی شاگردی میں دے دیا تھا۔ ایران کا مشہور شاعر عُرفی جب ہندوستان آیا تو فیضیؔ ہی نے اس کو اپنے گھر ٹھہرایا اور بڑی آؤ بھگت کی اور فیضیؔ ہی کی سفارش سے وہ دربار میں پہنچا مگر زندگی نے دفا نہ کی اور ۳۶ سال کی عمر میں انتقال کر گیا۔ فیضیؔ شاعری کے علاوہ طب، فقہ، موسیقی، تصوّف، ہیئت اور علم ہندسہ میں بھی کامل دستگاہ رکھتا تھا چنانچہ اس کے مرنے کے بعد اس کے کتب خانے سے چھ ہزار چھ سو کتابیں جو مطلّا اور مذہب تھیں برآمد ہوئیں اور شاہی کتب خانے میں داخل کر دی گئیں۔ اپنا دیوان خود مرتّب کیا تھا اور نام اس کا طباشیر الصبح رکھا تھا۔ اس کے علاوہ نظامی گنجوی کی مخزن اسرار کے طرز پر ایک مثنوی مرکزِ ادوار لکھی۔ پھر نل دمن کا قصہ نظم کیا۔ اور قرآن شریف کی ایک تفسیر سواطع الالہام کے نام سے لکھی جو غیر منقوطہ تھی۔ اس کی ایک اور تصنیف موارد الکلم تھی جس میں پند و نصیحت کی باتیں لکھی

تھیں۔ پھر انشائے فیضی ہے جس کو نورالدین محمد عبداللہ نے فیضی کی وفات کے بعد ترتیب دیا تھا۔ یہ دراصل ان سرکاری عرضداشتوں اور رپورٹوں کا مجموعہ ہے۔ جو فیضی سفارت دکن کے دوران اکبر کو بھیجتا رہتا تھا۔

دربار اکبری کا ایک اور امیر جس کی ادب نوازی پر تاریخ کی مہریں لگی ہوئی ہیں مرزا عبدالرحیم خان خاناں تھا۔ اس کا باپ بیرم خان صاحب دیوان شاعر تھا لیکن علم وادب کے میدان میں بیٹا باپ پر بھی سبقت لے گیا۔ وہ فارسی اور ہندی دونوں زبانوں میں شعر کہتا تھا اور فارسی میں رحیم اور ہندی میں رحیمن تخلص کرتا تھا (اس کے ہندی دوہے اب تک گائے جاتے ہیں) وہ عربی اور ترکی پر بھی پورا عبور رکھتا تھا۔ چنانچہ اس نے تزک بابری کا ترجمہ ترکی سے فارسی میں کیا۔ وہ شاعروں اور عالموں کا بھی بڑا قدردان تھا۔ ایران کا مشہور شاعر نظیری نیشاپوری (وفات ۱۶۱۳ء) اسی کے مصاحبوں میں تھا۔

بادشاہ کے ایک اور مصاحب خاص میر فتح اللہ شیرازی بڑے پائے کے عالم تھے۔ اکبر نے ان کو عضدالدولہ کا خطاب دیا تھا۔ منطق اور فلسفہ ان کا خاص مضمون تھا اور بعض محققین کا خیال ہے کہ درس نظامی کے اصل موجد وہی ہیں۔ (رود کوثر ص ۱۶۲)

اکبری عہد کے علمائے دین میں سب سے ممتاز شخصیتیں مخدوم الملک ملا عبداللہ سلطان پوری (جالندھر) اور شیخ عبدالنبی صدر الصدور کی تھیں۔ مخدوم الملک ملا عبداللہ کو فقہ اور علومِ اسلامیہ میں کمال حاصل تھا۔ ان کی تصنیفات میں عصمت الانبیاء منہاج الوصول، اور رسالہ تفصیل عقل بر علم کا خاص مقام ہے۔ سب سے پہلے وہ ہمایوں کے زمانے میں دربار سے وابستہ ہوئے اور مخدوم الملک کا خطاب پایا۔ ہمایوں کی شکست کے بعد جب شیر شاہ سوری بادشاہ ہوا تو وہ اس کی خدمت

کرنے لگے۔ شیر شاہ نے ان کو شیخ الاسلام مقرر کر دیا۔ شیر شاہ کی وفات کے بعد جب سلیم شاہ سوری تخت نشین ہوا تو مخدوم الملک کا اثر بہت بڑھ گیا۔ اقتدار کی ہوس اور دولت کی طمع اُن کی فطری کمزوریاں تھیں۔ لہٰذا وہ کسی فرد یا فرقے کو جو اُن کی سَو فیصد اطاعت نہ کرتا برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ جس طرح آج کل کے دُنیا دار مولوی اپنے مخالفین کو کمیونسٹ اور دہریہ کہہ کر "بدنام" کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسی طرح سولہویں صدی میں علمارِ دین ہر اُبھرتی شخصیت کو مہدوی یا رافضی کہہ دیتے تھے اور اُس کی جان و مال کے درپے ہو جاتے تھے چنانچہ مخدوم الملک نے بڑے بڑے دینداروں کو مہدوی یا رافضی قرار دے کر قتل کروا دیا۔ حتّٰی کہ شیخ علائیؒ جیسا بزرگ درویش بھی ان کے پنجۂ غضب سے نہ بچ سکا۔ مخدوم الملک نے ان کو کوڑوں سے اتنا پٹوایا کہ ان کا دم نکل گیا۔ فیضی اور ابو الفضل کے باپ شیخ مبارک کو بھی جو نہایت آزاد منش اور روشن خیال عالم تھے مخدوم الملک کے ہاتھوں بڑی تکلیفیں اُٹھانی پڑیں۔

سُوریوں کے بعد جب مغل دوبارہ برسرِ اقتدار آئے تو مخدوم الملک پھر اُن کے ساتھ ہو گئے۔ اور بدستور شیخ الاسلام کے فرائض سر انجام دیتے رہے۔ یہ بڑی افراتفری کا زمانہ تھا۔ جواں سال بادشاہ بغاوتوں کو فرد کرنے میں مصروف تھا۔ مخدوم الملک نے اس موقع سے فائدہ اُٹھایا۔ اور خوشامدی مولویوں کی مدد سے اپنی طاقت اور مستحکم کر لی۔ لوگ ان کے مظالم اور سخت گیریوں سے تنگ تھے لیکن کسی میں دم مارنے کی ہمت نہ تھی۔ لطف یہ ہے کہ رعایا کو تو مار پیٹ کر شرع کی پابندی پر مجبور کرتے تھے اور خود شرعی احکام سے بچنے کے لئے طرح طرح کے حیلے تراش لیتے تھے۔ مثلاً زکوٰۃ سے بچنے کے لئے انہوں نے یہ ترکیب نکالی تھی کہ سال جب ختم ہونے لگتا تو اپنی ساری جائداد اور مال و

دولت بیوی کے نام ہبہ کر دیتے اور پھر سال کے آغاز میں اس سے سب کچھ واپس لے لیتے۔ حج بیت اللہ میں کرسی کے چھن جانے کا خطرہ تھا لہٰذا حج پر نہ جاتے تھے مگر شرعی عذر یہ پیش کرتے تھے کہ خشکی کے راستے سے جاؤں تو رافضیوں کے ملک (ایران) سے ہو کر گذرنا پڑے گا اور جہاز سے جاؤں تو وہ فرنگی مسیحیوں کے ہیں۔

شیخ الاسلام کی ہوسِ زر کا یہ عالم تھا کہ پورا صوبہ پنجاب ان کی جاگیر تھا۔ پھر بھی سیری نہیں ہوتی تھی اور ہر جائز ناجائز طریقے سے دولت سمیٹتے رہتے تھے۔ ان کی بڑی حویلی لاہور میں تھی۔ موصوف نے حویلی کے اندر متعدد بڑی بڑی قبریں بنوا رکھی تھیں اور فرماتے تھے کہ یہ میرے پُرکھوں کی قبریں ہیں۔ ان قبروں پر سبز چادریں پڑی رہتی تھیں اور روزانہ تازہ پھول ڈالے جاتے تھے۔ مُلّا عبدالقادر بدایونی لکھتے ہیں کہ شیخ الاسلام کی وفات کے بعد جب یہ قبریں شاہی حکم سے کھودی گئیں تو اُن میں سے تین کروڑ روپیہ نقد اور سونے کی اینٹوں سے بھرے ہوئے کئی صندوق برآمد ہوئے۔

دوسرے بزرگ شیخ عبدالنبی صدر الصدور (چیف جسٹس) بھی مخلوق کی ایذا رسانی میں شیخ الاسلام سے پیچھے نہ تھے۔ وہ شیخ عبدالقدوس گنگوہی کے پوتے تھے۔ حرمین کے تعلیم یافتہ تھے۔ اور ان کو اپنے عہدے اور علمیت کا بڑا گھمنڈ تھا۔ انہوں نے بھی بہت سے "بدعتیوں" کو موت کے گھاٹ اُتارا تھا۔ اُس زمانے میں ملک کی تمام مسجدوں کے اماموں کو گذارے کے لئے زمین سرکار سے مفت ملتی تھی۔ زمینوں کی تقسیم کا اختیار بھی صدر الصدور ہی کو تھا۔ وہ جس کو چاہتے زمین دیتے اور جس کو چاہتے نہ دیتے۔ وہ شاید خود تو رشوت نہ لیتے تھے لیکن

ہر شخص جانتا تھا کہ اُن کے کسی قریبی رشتہ دار یا ملازم کو رشوت دئے بغیر زمین نہیں ملے گی۔

بادشاہ کو شیخ الاسلام اور صدر الصدور کی زیاں کاریوں کی خبریں ملتی رہتی تھیں۔ لیکن وہ چشم پوشی کرجاتا تھا کہ مصلحتِ وقت کا تقاضا یہی تھا۔ وہ اٹھارہ برس تک ان کی بدعنوانیوں کو برداشت کرتا رہا۔ البتہ جب اس کے قدم جم گئے اور سلطنت اور شریعت کی کشمکش حد سے بڑھ گئی تو اکبر کو بھی قدم اُٹھانا پڑا۔

مگر سلطنت اور شریعت کی یہ کشمکش کوئی نئی چیز نہ تھی۔ مسلمانانِ ہند کی تاریخ شاہد ہے کہ ہمارے بیشتر علمارِ دین اور مُفتیانِ شرعِ متین تخت و تاج سے ہمیشہ سائے کی طرح چمٹے رہے۔ ان کا مسلک زرپرستی تھا نہ کہ خدا پرستی۔ وہ تحفظِ اسلام کی آڑ میں سدا اپنے ذاتی اقتدار کو بڑھانے کی فکر کرتے تھے۔ اپنی ہوسناکیوں پر شریعت کا پردہ ڈالتے تھے اور مطالبہ کرتے تھے کہ سلطنت کو شریعت کے تابع یعنی ہماری مرضی کے ماتحت ہونا چاہیئے۔ حالانکہ ہندوستان کے حالات اس امر کی اجازت نہیں دیتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ التمش، علار الدین خلجی اور محمد تغلق نے علمارِ دہلی کو سلطنت کے معاملات میں کبھی دخل انداز نہ ہونے دیا اور نہ سلطنت کے سیاسی مفاد کو علمار کے ذاتی مفاد کے تابع کیا۔

اکبر "صلحِ کُل" کا صدقِ دل سے قائل تھا۔ اور بابر کی نصیحتوں پر خلوص سے عمل کرنا چاہتا تھا۔ اس کو معلوم تھا کہ سلطنت کے استحکام کے لئے ضروری ہے کہ ہندو مسلمانوں کے درمیان دوستی اور مفاہمت کو فروغ ہو کسی فرقے کے

ساتھ نسل، رنگ یا مذہب کی بنا پر امتیازی سلوک نہ کیا جائے اور نہ کسی شخص کو ذاتی عقائد کی بنا پر تنگ کیا جائے۔ وہ علمائے دین کا بڑا احترام کرتا تھا۔ اُن کی پیشوائی میں سبقت کرتا تھا۔ اُن کی جُوتیاں سیدھی کرتا تھا۔ کوئی عالمِ دین بھرے دربار میں اس کو ڈانٹتا تو بھی وہ بُرا نہ مانتا تھا۔ مسجد میں اذان اور جھاڑو دیتا تھا۔ اجمیر شریف پیدل جاتا تھا اور شیخ سلیم چشتی سے گہری عقیدت رکھتا تھا۔ اس کے باوجود علمار دربار کی نظر میں اکبر کی ان عقیدت مندیوں کی کوئی وقعت نہ تھی۔ بادشاہ میں دنیا بھر کے شرعی عیب ہوتے تب بھی وہ درگذر کر دیتے بشرطیکہ بادشاہ اُمورِ سلطنت میں ان کے اشاروں پر چلتا اور سلیم شاہ سوری کی مانند اُن کے احکام کی تعمیل کرتا۔ علمار دربار کو گھمنڈ تھا کہ شریعت اور سلطنت دونوں ہمارے گھر کی لونڈیاں ہیں۔ مگر اکبر کا دعویٰ تھا کہ اُمورِ سلطنت مجھ سے بہتر کوئی نہیں سمجھتا۔ اس لئے کہ مَیں نے یہ سلطنت علمار کے فتووں سے نہیں بلکہ اپنی قوّت اور ذہانت سے حاصل کی ہے۔ مَیں سلطنت میں کسی کو حصہ دار نہیں بناؤں گا۔ چنانچہ وہ عبداللہ خاں اُزبک کے نام خط میں علمار دربار کی ہوسِ اقتدار کی شکایت کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ "مے خواہند کہ در فرماں روائی و کارگزاری شریک بادشاہی باشند" (یہ لوگ چاہتے ہیں کہ سلطنت کے معاملات میں بادشاہ کے شریک ہو جائیں) اکبر کی مولویوں سے اور شریعت کے ظواہر سے بیزاری کا بُنیادی سبب سلطنت اور شریعت کا یہی دیرینہ تضاد تھا۔ اس تضاد کے دو ہی حل تھے: سلطنت کو شریعت کے تابع کر دیا جائے یا شریعت کے دباؤ سے آزاد کر لیا جائے۔ اکبر نے دوسرے حل کو ترجیح دی۔

لیکن اکبر بڑا مدبر سیاست داں تھا۔ اُس نے علمار دربار سے براہ راست ٹکر لینا مناسب نہ سمجھا بلکہ ایسی تدبیر اختیار کی کہ سانپ بھی مرجائے اور لاٹھی بھی نہ ٹوٹے۔ چنانچہ اس نے ان کی کاٹ کے لئے ایسے لائق اور فاضل مشیر چُن چُن کر جمع کئے جو اپنے اپنے فن میں یکتائے روزگار تھے۔ ابو الفضل، فیضی، حکیم ابوالفتح گیلانی، ملا عبدالقادر بدایونی، امیر فتح اللہ شیرازی، حاجی ابراہیم سرہندی، شیخ امان پانی پتی کے بھتیجے ملا ابوسعید، راجہ ٹوڈرمل، راجہ بیربل، عبدالرحیم خان خاناں نہایت روشن خیال اور بادشاہ کے وفادار مصاحب تھے۔ ان میں پیش پیش ابوالفضل اور فیضی تھے۔ وہ مخدوم الملک کے زخم خوردہ تھے۔ اور ان کو نیچا دکھانے کی فکر میں رہتے تھے۔ اسی اثنا میں عبادت خانے میں بحث و مباحثے کی مجلسیں ہونے لگیں۔ (۱۵۷۸ء) ان مجلسوں میں ہندو، مسلمان، عیسائی، پارسی غرض کہ ہر عقیدے کے عالم شریک ہوتے تھے۔ اور اپنا اپنا نقطۂ نظر نہایت آزادی سے بیان کرتے تھے۔ مخدوم الملک اور شیخ صدر ان مباحثوں میں شرکت کو اپنی شان کے خلاف سمجھتے تھے مگر بادشاہ کا حکم تھا لہٰذا چار و ناچار جانا ہی پڑتا تھا۔ ان بحثوں کے دوران میں دونوں بزرگوں کے علوم دینی کی قلعی خوب کھلی۔ وہ کسی مسئلے کے بارے میں ایک سند پیش کرتے تو ابو الفضل اور فیضی اُن کی رَد میں دس سندیں لے آتے۔ علمار کو غیر مسلم عالموں کے مقابلے میں بھی زک اُٹھانا پڑتی۔ اس لئے کہ انہوں نے غیر مذاہب کا مطالعہ ہی نہیں کیا تھا۔ ان بحثوں کی فتح پور سیکری اور آگرے میں خوب نمک مرچ لگاکر تشہیر کی جاتی تھی تاکہ عام مسلمانوں کو پتہ چل جائے کہ جن علمار دین کو وہ اسلام کا ستون سمجھتے ہیں وہ اندر سے کتنے کھوکھلے ہیں۔

اور تب وہ تاریخی دستاویز تیار ہوئی جس نے مخدوم الملک اور شیخ صدر کے تابوت تقدیر میں آخری کیل ٹھونک دی۔ اس دستاویز کو شیخ مبارک نے بادشاہ کی ایما سے مُرتّب کیا تھا۔ محضر میں قرآن شریف کی مشہور آیت اطیعوا اللہ و اطیعو الرّسول و اولی الامر منکم اور احادیث کے تذکرے کے بعد یہ اعلان کیا گیا تھا کہ سلطانِ عادل کا مرتبہ مجتہد سے اونچا ہے۔ اور اگر علمار کے درمیان کسی مسئلہ پر اختلاف ہو تو بادشاہ کا فیصلہ قطعی ہوگا۔ اس دستاویز پر مخدوم الملک شیخ عبدالنبی اور صدر الصدور، قاضی جلال الدین، قاضی خاں بدخشی اور میران صدر جہاں سب کو دستخط کرنے پڑے۔ (۱۵۷۹ء)

اعلان نامے پر دستخط ہو گئے تو اکبر نے مخدوم الملک اور شیخ صدر کو حکم دیا کہ آپ حضرات حج بیت اللہ کو تشریف لے جائیں اور ہماری اجازت کے بغیر ہندوستان واپس نہ آئیں۔ وہ جانے کو تو گئے مگر مکّے مدینے میں آگرے کے سے عیش و آرام کہاں نصیب ہوتے۔ پھر اقتدار کی اتنی اونچی کرسی سے گرے تھے کہ چوٹ کی ٹیسیں چین نہ لینے دیتی تھیں۔ اسی دوران میں وطن سے خبر آئی کہ اکبر کے سوتیلے بھائی حکیم مرزا حاکم کابل نے بغاوت کردی ہے اور پنجاب کی سمت بڑھ رہا ہے۔ اور خان زماں علی قلی خان شیبانی نے بنگال میں خودمختاری کا پرچم بلند کیا ہے۔ شیخ الاسلام اور شیخ صدر نے ان بغاوتوں کو اپنے حق میں تائید غیبی سمجھا اور ہندوستان روانہ ہو گئے کہ یہاں پہنچ کر عام مسلمانوں کو کافر اور بے دین بادشاہ کی مخالفت پر آمادہ کریں گے لیکن وہ راستے ہی میں تھے کہ اکبر نے دونوں بغاوتوں پر قابو پالیا۔ اور جب یہ حضرات ہندوستان میں وارد ہوئے تو یہاں کچھ اور ہی منظر

تھا۔ چنانچہ گرفتار ہوئے اور اس دنیا سے ہمیشہ کے لئے رخصت کر دیئے گئے۔

آگرے کے سازشی ماحول سے نجات پانے اور مغربی صوبوں کی دیکھ بھال کی غرض سے اکبر نے ۱۵۸۴ء میں فتح پور سیکری کو خیر باد کہا اور لاہور کو اپنا دار السلطنت بنایا۔ لاہور کو یہ سعادت تقریباً چار سو برس کے بعد نصیب ہوئی۔ اکبر نے اپنی عمر کے بقیہ ۲۵ سال نظم و نسق کی اصلاح میں صرف کئے اور شریعت کے کسی خود ساختہ امام نے اُمورِ سلطنت میں پھر مداخلت کی جرأت نہیں کی۔

اکبری دور میں ہرچند کہ کوئی ممتاز صوفی رہنما پیدا نہیں ہوا تاہم بھگتی کی تحریک جس کی ابتدا چودھویں صدی میں ہو گئی تھی بدستور جاری رہی۔ ان بھگتوں میں داؤد دیال (۱۵۴۴ء — ۱۶۰۳ء) اور بیربھن (ولادت ۱۵۴۳ء) قابلِ ذکر ہیں۔ داؤد دیال ذات کا دُھنیا یا موچی تھا۔ اس نے دہلی، اجمیر، عنبر وغیرہ کا سفر کیا۔ لیکن عمر کا زیادہ حصہ راجپوتانے میں گزارا۔ وہ کبیر کے بیٹے کمال کا مُرید تھا اس لئے اسلامی تصوف سے بخوبی واقف تھا۔ کہتے ہیں کہ ایک بار اس کی ملاقات اکبر سے بھی ہوئی تھی۔ وہ برج بھاشا، راجستھانی، ٹوٹی پھوٹی فارسی، ریختہ اور پنجابی سب زبانوں میں شعر کہتا تھا۔ البتہ عروض کی پابندیوں سے اپنے آپ کو آزاد سمجھتا تھا۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ

بے مہر گُمراہ، غافل گوشت خوردنی
بیدل، بدکار عالم حیات مُردنی

کُل عالم یکے دیدم ارواح اخلاص
بدعمل، بدکار دوئی پاک یاراں پاس

اور

موجود خبر، معبود خبر، ارواح خبر، وجود
مقام چہ چیز است دادنی سجود

داؤد تصوف کی اصطلاحیں مثلاً نفس، عرش، روح، مقام، معرفت، کریم، رحمان، پیر، مُرشد وغیرہ کثرت سے استعمال کرتا ہے۔

داؤد کا ہمعصر بیر بھن پنجاب میں پیدا ہوا تھا۔ وہ ستنامیوں کے مشہور فرقے کا بانی تھا۔ اس کی تعلیمات کے مجموعے کو پوتھی کہتے ہیں۔ جو ہندی میں ہے۔ وہ پیر کی پیروی کو " مالک کا حکم" خیال کرتا ہے۔ اُس کے " احکام" کی تعداد بارہ ہے۔ خدا کو ایک جانو، انکسار اور فروتنی کا شیوہ اختیار کرو۔ نہ جھوٹ بولو نہ کسی کی بدگوئی کرو۔ کسی چیز کا لالچ نہ کرو۔ شراب، پان، افیون، سے پرہیز کرو۔ کسی بُت یا انسان کے آگے سر نہ جھکاؤ۔ جیو ہتّیا سے بچو، سادھوں کا بھیس نہ بناؤ۔ اور نہ بھیک مانگو۔ جوتش، رمل، شگون، زائچہ، نحس اور نیک دن تاریخ اور اس قسم کے توہمات میں نہ پڑو۔

اکبری عہد کے ایک اور بزرگ جن کو سرحد کی تہذیبی تاریخ میں بڑی اہمیت حاصل ہے روشنیہ سلسلے کے بانی میاں بایزید انصاری (۱۵۲۵ء — ۱۵۷۲ء) ہیں ان کی شخصیت بڑی نزاعی ہے۔ چنانچہ ان کے ارادت مند اُن کو اگر پیر روشنی کے لقب سے یاد کرتے ہیں تو اُن کے مخالفین ان کو پیر تاریکی کہہ کر مطعون کرتے ہیں۔ مورخوں اور علمارِ دین نے بھی پیر روشنی کے کردار کو بہت مسخ کرکے پیش کیا ہے اور ان کو کافر، ملحد، بے دین، ڈاکو اور لٹیرا تک ثابت کرنے کی کوشش

کی ہے۔

پیر روشنی کا آبائی وطن کانی گرام (وزیرستان) تھا مگر وہ جالندھر میں پیدا ہوئے تھے۔ جہاں ان کے والدین کے کچھ رشتہ دار آباد تھے۔ اسی اثنا میں بابر نے ہندوستان پر حملہ کیا اور پیر روشنی کی والدہ ان کو لے کر کانی گرام چلی گئیں۔ اس وقت پیر روشنی کی عمر سات سال تھی۔ پیر روشنی کے والد عبداللہ انصاری اپنے علاقے کے معتبر عالم اور قاضی تھے۔ انہوں نے بیٹے کو علوم دینی کا سبق دیا اور شریعت کی کتابیں بڑی محنت سے پڑھائیں۔ تعلیم سے فارغ ہو کر پیر روشنی تجارت میں مصروف ہو گئے مگر ان کا دل کاروبار میں نہ لگتا تھا بلکہ وہ زیادہ وقت کتابوں کے مطالعے، غور و فکر اور راہِ حق کی تلاش میں صرف کرتے تھے۔ اسی دوران میں ان کو جالندھر جانے کا اتفاق ہوا۔ وہاں ان کی ملاقات مُلّا سلیمان نامی ایک عالم دین سے ہوئی جن کا تعلق اسمٰعیلیہ فرقے سے تھا۔ ملّا سلیمان کی صحبت کا پیر روشنی کے خیالات پر گہرا اثر پڑا۔ انہوں نے شریعت کے بجائے تصوّف کا راستہ اختیار کیا اور وحدت الوجود کے سختی سے حامی ہو گئے۔ کانی گرام واپس جا کر انہوں نے اپنے عقائد کی تبلیغ شروع کی تو ان کے والد نے ان کو بہت ڈانٹا اور نوبت مار پیٹ تک پہنچی۔ آخر وطن سے دل برداشتہ ہو کر انہوں نے پہلے مہمندوں کے علاقوں میں اور پھر خلیلیوں اور محمد زیوں کے علاقے میں سکونت اختیار کی۔ وہاں پشاور اور ہشت نگر میں بہت سے پٹھان ان کے مرید ہو گئے۔ لیکن مولوی اخوند درویزہ نے ان کی شدّت سے مخالفت شروع کی تو پیر روشنی تِراہ چلے گئے۔ وہاں آفریدی، اورک زئی

خلیلی، مہمند اور بنگش قبیلوں کے لوگ ان کے جھنڈے تلے جمع ہو گئے۔ تراہ ہی کے زمانۂ قیام میں انہوں نے اکبر کی حکومت کا تختہ اُلٹنے کا منصوبہ بنایا۔ جب اُن کی شورش نے زور پکڑا تو اکبر نے حاکمِ کابل کو پیر روشنی کی بغاوت کو کچلنے کا حکم دیا۔ پیر روشنی گرفتار ہوئے اور کابل میں ان پر بدعت کا مقدمہ چلا لیکن حکیم مرزا نے ان کو معاف کر دیا۔ اور وہ تراہ واپس چلے گئے۔ بالآخر اکبر نے محسن خاں کو پیر روشنی کی سرکوبی پر مامور کیا۔ پیر روشنی کے معتقدوں نے اکبری لشکر کا مقابلہ بڑی بہادری سے کیا اور کئی بار دشمن کو شکست بھی دی مگر جنگ ابھی جاری تھی کہ پیر روشنی کا انتقال ہو گیا۔

پیر روشنی کی تاریخی عظمت کا جائزہ مغلوں اور پٹھانوں کی دیرینہ عداوت کی روشنی میں لینا چاہیئے۔ پٹھانوں نے مغلوں کی اطاعت دل سے کبھی قبول نہیں کی تھی۔ بلکہ جہاں اور جب بھی موقع ملتا تھا بغاوت کر دیتے تھے۔ اسی بنا پر مغل پٹھانوں پر بالکل اعتبار نہیں کرتے تھے اور ان کی سرگرمیوں پر کڑی نظر رکھتے تھے۔ پیر روشنی کی تحریک اپنی تمام مذہبی رنگ آمیزیوں کے باوصف سرحد کے عوام کی پہلی آزادی کی تحریک تھی۔ اس کی نوعیّت گجرات مالوہ، سنبھل، جونپور، پٹنہ، اور بنگال کے پٹھان سرداروں کی بغاوت سے اس وجہ سے مختلف تھی کہ موخرالذکر علاقوں کے پٹھان سردار اپنی ذاتی ریاستوں کی خودمختاری کے لئے لڑتے تھے۔ جب کہ پیر روشنی کی جنگ سرحد کے پٹھانوں کی عوامی جنگ تھی۔ پیر روشنی کا مقصد پٹھان علاقوں سے مغل اقتدار کو ختم کرنا تھا تاکہ پٹھان قبائل ماضی کی مانند آزاد اور خودمختار زندگی بسر کر سکیں۔

پیر روشنی بڑے عالم اور صاحبِ کمال بُزرگ تھے۔ ان کو فارسی، عربی، ہندی اور پشتو چاروں زبانوں پر پورا عبور تھا۔ وہ فلسفہ اور دیگر علوم عقلی پہ بھی کامل دستگاہ رکھتے تھے۔ خیرالبیان ان کی مشہور تصنیف پشتو میں ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے شریعت اور طریقت کے مسائل پر بحث کرنے کے علاوہ پٹھانوں کے سیاسی اور قبیلہ داری انحاد پر بھی زور دیا ہے۔ ان کی مقبولیت کا بڑا راز یہ تھا کہ وہ اپنے عقائد کی تبلیغ پٹھانوں میں پشتو زبان میں، فارسی دانوں میں فارسی زبان میں اور ہندوؤں میں ہندی زبان میں کرتے تھے۔ اُن کے سب سے بڑے حریف اخوند درویزہ کو اُن سے شکایت ہی یہ تھی کہ

"ایں مُلحد چوں مردم را بخود معتقد می کرد ایشاں را خلوت می فرمود ذکرے داد۔ اما ذکر او از نامہائے باری تعالیٰ بنودہ بلکہ افغاناں را بہ زبان افغانی یکاں سخنے موافق موزوں ساختہ مے دادہ و بعضے جہلائے فارس را در زبان فارسی و ہندواں را بہ زبان ہندی وہکذا"۔

پشتو ادب اور موسیقی میں بھی پیر روشنی کا مقام بہت بلند ہے۔ چنانچہ پشتو ادب کے نقّادوں کا خیال ہے کہ پیر روشنی نے اپنی نثری تصنیفات کے ذریعے پشتو ادب کی بڑی خدمت کی ہے۔ اور ایک نئے مکتبۂ فکر کی بنیاد رکھی ہے۔ ان سے پیشتر پشتو زبان میں قصیدہ، غزل، قطعات، اور مثنویوں کا رواج نہ تھا۔ پیر روشنی نے ان تمام اصنافِ سخن میں پشتو میں اشعار کہے۔ پیر روشنی کو سماع کا بھی بہت شوق تھا اور کہتے ہیں کہ انہیں کی صحبت میں اور انھیں کی ہدایت سے پٹھان موسیقار دھناسری "پنج پردہ، چہار پردہ،

ہے پردہ، جنگی آہنگ، اور مقامِ شہادت کے نغمے بجانے لگے۔

اکبری دَور میں پیر روشنی کے علاوہ اور بھی کئی مشہور پشتو شاعر گذرے ہیں۔ مثلاً مرزا فتح خاں انصاری (۱۵۵۲ء – ۱۶۳۰ء) جس نے اپنا پشتو دیوان خود مرتب کیا تھا۔ مرزا نے نظمیں بھی کہی ہیں لیکن اس کا اصل میدان غزل تھا۔ وہ پیر روشنی کا مُریدِ خاص تھا۔ اور وحدت الوجود کے فلسفے کو غزل کے پیرائے میں پیش کرتا تھا۔ وہ اپنی ایک غزل میں کہتا ہے کہ

وہ کثرت کے بازار میں آگیا ہے اور ہر چیز میں موجود ہے

جب مَیں بربادِ دل کے ساتھ محبوب کی محبّت کے خواب دیکھتا ہوں

تو پھر فضول لوگوں کا احسان کیوں اُٹھاؤں

اپنے دوست نے مجھ پر اپنی یاد کا داغ لگا دیا

مَیں اس داغ کا نقش بعینہٖ اپنی پُتلیوں میں رکھوں گا

مَیں کیا بتاؤں کہ کیا ہوں میری ہستی اور نیستی اُس سے ہے

جو نیست سے ہست ہو جائے اس ہستی سے مراد میں ہوں

مَیں وصال کی ہوا میں اُڑتا ہوں۔ مَیں اس لامکاں کا طائر ہوں

کبھی سورج کے سامنے ذرّہ ہوں۔ کبھی پانی پر حباب کی مانند ہوں

مَیں نے چار عناصر کی چادر اوڑھ لی ہے اور آسمان کے نیچے محوِ خواب ہوں

وحدت سے کثرت میں آگیا ہوں۔ ایسی کوئی چیز نہیں جو مجھ میں نہ ہو

(ترجمہ فارغ بخاری)

پیر روشنی کا دوسرا شاگرد ملّا علی ارزانی تھا۔ وہ عربی، فارسی، پشتو اور

ہندوی چار زبانوں کا عالم تھا۔ اور چاروں زبانوں میں شعر کہتا تھا۔ اس نے چہار زما کے نام سے پشتو نثر میں ایک کتاب بھی لکھی تھی۔

اکبر کے عہد میں دوسری علاقائی زبانوں کے ادب نے بھی بڑی ترقی کی چنانچہ ہندوی، بنگالی، پنجابی، گجراتی اور مرہٹی میں سولھویں صدی میں بہت اونچے معیار کا ادب تخلیق ہوا۔ علاقائی زبانوں کے ادیبوں کو ہر چند کہ شاہی دربار کی سرپرستی حاصل نہ تھی لیکن اکبر کی رواداری اور روشن خیالی کی وجہ سے ملک کے ماحول میں ایک خوشگوار تبدیلی پیدا ہو گئی تھی۔ خوف اور بے یقینی کا غبار چھٹ گیا تھا لوگ نسبتاً اطمینان محسوس کرنے لگے تھے۔ اور علمی وادبی سرگرمیوں کی رفتار تیز ہو گئی تھی۔

جہانگیر اپنی تزک میں لکھتا ہے کہ اکبر کو ہندی زبان سیکھنے کا بہت شوق تھا۔ چنانچہ اس نے ہندی الفاظ کی صحیح ادائیگی کے لئے میاں لال نامی ایک مدرّس کو ملازم بھی رکھا تھا۔ کہتے ہیں کہ اکبر ہندی میں اکبر رائے کے نام سے شعر بھی کہتا تھا لیکن گریرسن کا خیال ہے کہ یہ اشعار غالباً میاں تان سین بادشاہ کو لکھ کر دیتے تھے۔ مگر خود بادشاہ کی شعر گوئی بعید از قیاس نہیں کہی جا سکتی۔

اس دَور کے ہندی شاعروں میں تُلسی داس، سُورداس اور کیشوداس کے نام سر فہرست ہیں۔ تلسی داس بنارس کے رہنے والے تھے۔ ان کی شہرۂ آفاق تصنیف رامائن آج بھی بڑی عقیدت سے پڑھی جاتی ہے۔ اور ہندی کی مقبول ترین کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ تُلسی داس کی طرح سُورداس کی شاعری بھی اعتقادی شاعری تھی۔ لیکن اکبری دَور میں ایسے شاعر بھی ہوئے ہیں جو خالص عشقیہ شاعری کرتے

تھے۔ مثلاً کیشوداس، کرنیش اور گنگ۔ جہاں تک ہندی زبان کے مسلمان شاعروں کا تعلق ہے اُن میں راس خاں اور عبدالرحیم خان خاناں بہت معروف ہیں۔ راس خان کو تو ہندی ادب کی تاریخ میں اہم مقام حاصل ہے۔گریرسن نے ان کے علاوہ میاں تان سین، جلال الدین (ولادت ۱۵۵۸ء) جمال الدین (ولادت ۱۵۶۸ء) قادربخش (ولادت ۱۵۷۶ء) مبارک علی، تاج اور دلدار کو بھی ہندی شاعروں کی فہرست میں شامل کیا ہے۔

اُسی زمانے میں پنجابی شاعری نے بھی رفتہ رفتہ ایک خودمختار قومی ادب کی شکل اختیار کر لی۔ اور اُس کی انفرادی خوبیاں اُبھر کر سامنے آنے لگیں۔ یوں تو پنجابی لوک کہانیاں، دوہرے، گیت، بارہ ماسے، بھال، سٹھنی اور اشلوک وغیرہ اتنے ہی پُرانے ہیں جتنی پُرانی پنجابی زبان ہے لیکن یہ ادبی تخلیقات لکھی نہیں جاتی تھیں بلکہ ایک نسل سے دوسری نسل تک سینہ بہ سینہ مُنتقل ہوتی رہتی تھیں۔ وہ کسی فرد کی ذاتی کوششوں کا نتیجہ نہیں ہوتی تھیں بلکہ لبستی یا علاقے کے سبھی لوگ ان کو مل کر تیار کرتے تھے۔ اس طرح وہ پورے معاشرے کی اجتماعی روایت بن جاتی تھیں۔ اور کوئی یہ نہیں کہہ سکتا تھا کہ فلاں کہانی، فلاں گیت، فلاں اشلوک فلاں شخص کی تصنیف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بورژ وانقّاد ان عوامی تخلیقات کو ادب میں شمار نہیں کرتے۔ گُمنام فن کار اُن کے دائرۂ تنقید سے باہر ہوتا ہے۔

پنجابی زبان کے پہلے نامور شاعر جن کے بارے میں کوئی بات یقین سے کہی جاسکتی ہے شاہ شمس سبزواری اور شیخ فریدالدین گنج شکر تھے مگر وہ بارہویں صدی کی پیداوار تھے۔ ان کے اور گرونانک کے درمیان تقریباً تین سو سال کا

خلا ہے۔ البتہ گرو نانک اور اُن کے چیلوں کے وقت سے پنجابی شاعری کا جو سلسلہ شروع ہوا وہ پھر کبھی نہیں ٹوٹا۔ یہ لوگ بارہویں صدی کے صوفیائے کرام کی مانند اپنے خیالات کی تلقین پنجابی زبان میں کرتے تھے۔ چنانچہ انہیں کی بالواسطہ کوششوں سے پنجابی زبان کی ادبی شخصیت متعیّن ہوئی اور تب وہ عظیم شاعر پیدا ہوئے جن کے جیتی تجربات کی شدّت اور فنی حُسن کاریاں آج بھی لاکھوں کروڑوں انسانوں کے دلوں کو تڑپاتی ہیں۔

سولہویں صدی کے پنجابی شاعروں میں دمودر داس دمودر پہلا شخص ہے جس نے ہیر رانجھا کے قصّے کو طویل نظم کے قالب میں ڈھالا۔ وہ ذات کا اروڑہ تھا اور جھنگ شہر میں بیوپار کرتا تھا۔ اُس کا دعویٰ تو یہ ہے کہ میں ہیر رانجھا کے واقعہ کا عینی گواہ ہوں لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے۔ ابھی تک تو یہ تصفیہ بھی نہیں ہو سکا کہ ہیر کا قصّہ سچّا ہے یا فرضی، ورنہ اس کے عہد کا تعین ہوا ہے۔ بہرحال یہ قصّہ سولہویں صدی میں اتنا عام ہو چکا تھا کہ شاہ حسین بھی ہیر رانجھے کو اپنی کافیوں میں علامت کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔

شاہ حسین ۱۵۳۹ء میں لاہور میں پیدا ہوئے۔ اُن کے والد شیخ عثمان ڈھڈی راجپوت تھے۔ اور ٹکسالی دروازے میں کھڈی کا کام کرتے تھے۔ شاہ حسین نے ابتدائی تعلیم ٹکسالی دروازے کی بڑی مسجد میں حاصل کی۔ اور بارہ سال کی عمر میں قرآن حفظ کر لیا۔ ان کا زیادہ وقت عبادت، ریاضت اور وظیفوں میں گذرتا تھا کہ یکا یک طبیعت تصوّف کی طرف مائل ہو گئی۔ اور جذب و کیف کی سرمستی اتنی بڑھی کہ گھر بار چھوڑ کر ملامتیہ فرقے میں شامل ہو گئے۔ اب اُن کو ناچنے گانے والوں

کی سنگت پسند آنے لگی اور انہوں نے کافیاں لکھنی شروع کر دیں۔ یہ کافیاں وہ گویوں کے لئے لکھتے تھے۔ ان کافیوں کا تانا بانا وہ پنجاب کی لوک موسیقی سے بُنتے تھے اور اپنے جذبات و احساسات کے اظہار کے لئے وہی علامتیں، تلمیحیں اور اصطلاحیں استعمال کرتے تھے جن کے رموز و معانی سے ہر شخص بخوبی واقف تھا۔ اُن کی کافیوں میں پنجاب کے لوک جیون کا دل دھڑکتا ہے۔ اسی اثنا میں ان کی دوستی مادھو لال نامی ایک برہمن لڑکے سے ہو گئی۔ یہ دوستی دھیرے دھیرے اتنی گہری ہوئی کہ شاہ حسین کا نام ہی مادھو لال حسین پڑ گیا۔ ان کی وارفتگیوں کی شکایت اکبر بادشاہ تک پہنچی مگر اس نے شاہ حسین سے کوئی پوچھ گچھ نہ کی۔ اور لاہور کے گلی کوچے اُن کی کافیوں کی حق شناس اور حیات آفریں نغمگی سے بدستور گونجتے رہے۔ شاہ حسین نے ۱۵۹۹ء میں وفات پائی اور باغبانپورہ میں دفن ہوئے۔

شاہ حسین کے مزار پر اب بھی ہر سال مارچ کے مہینے میں میلہ چراغاں بڑی دھوم سے منایا جاتا ہے۔ اس میلے کی نوعیت پیروں کے عرس سے بہت مختلف ہے۔ اس لئے کہ شاہ حسین کے ارادت مند اُن کے مزار پر مرادیں مانگنے نہیں آتے۔ بلکہ اس عظیم شاعر سے اپنی وابستگی کا اقرار کرنے آتے ہیں۔ میلے کے موقع پر ہزاروں ہندو، مسلمان اور سکھ دُور دُور سے چھوٹی چھوٹی ٹولیوں میں ناچتے گاتے، چمٹے، اِکتارے اور ڈھولک بجاتے آتے ہیں۔ ساری رات شاہ حسین کی کافیاں عالمِ وجد میں جھوم جھوم کر الاپتے ہیں اور انسان سے محبت کا جو درس شاہ حسین نے دیا تھا اس کی تجدید کرتے ہیں۔ شاہ حسین کی بڑھتی ہوئی

مقبولیت کا اندازہ اس بات سے کیا جاسکتا ہے کہ حال ہی میں لاہور میں مجلس شاہ حسین کے نام سے ایک تنظیم قائم ہوئی ہے جو پنجابی قوم اور اس کی شاعری کی اصلیت کو شاہ حسین کے حوالے سے جاننے پہچاننے کی کوشش کر رہی ہے۔

گرُو ارجن دیو (۱۵۶۳ - ۱۶۰۶ء) سکھوں کے پانچویں گرُو تھے۔ وہ موضع گوبند وال ضلع امرت سر میں پیدا ہوئے تھے۔ اکبر اُن کی لیاقت اور فضیلت کا بڑا قدردان تھا۔ انہوں نے گرُو نانک اور دوسرے گرُوؤں کی بانیوں کو اکٹھا کر کے گرُو گرنتھ کو باقاعدہ کتابی شکل دی۔ اور متعدد صوفیوں اور بھگتوں کا کلام بھی اس میں شامل کر دیا۔ اس کے علاوہ انہوں نے باون اکھری، جیت سری دی وار، گتھا اور سکھامنی چار کتابیں بھی لکھیں۔ گورمکھی رسم الخط جس کو سب سے پہلے گرُو انگد دیو نے ۱۵۴۴ء میں استعمال کیا تھا۔ گورو ارجن دیو کی کوششوں سے سکھوں میں رائج ہوا۔

THE ELEPHANT & THE LIONS V.S VARTANE P. 103
LONDON. 1965.

امرت سر کا مشہور گوردوارہ بھی گورو ارجن سنگھ ہی نے بنوایا تھا۔ "پنجاب دی ادب دی کہانی" کے مصنف کے بیان کے مطابق اس گوردوارے کا سنگ بنیاد حضرت میاں میر نے رکھا تھا۔ گرُو ارجن سنگھ پنجابی کے شاعر بھی تھے اور اسلامی تصوف سے بہت متاثر تھے مگر جہانگیر ارجن دیو سے اس بنا پر ناراض ہو گیا کہ انہوں نے شہزادہ خسرو کو اپنے گھر میں مہمان ٹھہرا لیا تھا۔ اور ارجن دیو قتل کر دیئے گئے۔

جہانگیر (۱۶۰۵ - ۱۶۲۷ء) کا زیادہ وقت گو شراب نوشی اور سیر و شکار میں گزرتا تھا مگر علوم و فنون کا شوق کہ اجداد کی میراث تھی اس کے حصے میں بھی آیا تھا۔

اُس کی اپنی تصنیف، "تزکِ جہانگیری" عہد جہانگیری کی نہایت مستند تاریخ ہے۔ اور وقائع بابری کے طرز پر ڈائری کی شکل میں لکھی گئی ہے۔ تزکِ جہانگیری کی فارسی ابوالفضل کی عبارت آرائیوں سے پاک ہے۔ جہانگیر نے اس کتاب میں (جس کے نسخے وہ اُمرا میں بھی تقسیم کرتا تھا) اپنے کسی شرعی یا غیر شرعی عیب پر پردہ نہیں ڈالا ہے بلکہ اپنے مشاغل کھُل کر بیان کردئے ہیں۔ اس کے درباری شعرا میں ملک الشعرا طالب آملی، نظیری نیشا پوری، باباطالب اصفہانی، سعید گیلانی، میر معصوم کاشی وغیرہ اور اربابِ علم وفضل میں ملّا روز بہائے تبریزی، غیاث بیگ، نقیب خان، محمد خاں، نعمت اللہ، شیخ عبدالحق محدث دہلوی، میر ابوالقاسم گیلانی، ملّا باقر کشمیری، ملّا عبدالحکیم سیالکوٹی اور قاضی نوراللہ شستری اُس کے مصاحبوں میں شمار ہوتے تھے۔ لیکن تصنیف وتالیف کا جو شوق اکبر کو تھا جہانگیر کو نہ تھا۔

البتہ جہانگیر نے نظم ونسق میں بعض اہم اصلاحیں ضرور کیں۔ مثلاً خشکی اور دریا کے راستوں میں محصول کی وصولی بند کروادی۔ اور جاگیردار اپنے ذاتی فائدے کے لئے جو محصول لگاتے تھے وہ بھی منسوخ کردئے۔ بیوپاریوں کے مالِ تجارت کی تلاشی رکوادی۔ متوفّی کی منقولہ جائداد ورثا کے حوالے کرنے کا حکم دیا۔ شراب کی کشید اور فروخت ممنوع کردی۔ "اگرچہ مَیں خود شراب پینے کا عادی ہوں اور اٹھارہ سال کی عمر سے اب تک پی رہا ہوں۔" (تزکِ جہانگیری ص ۲۹) ناک کان کاٹنے کی سزا منسوخ کردی اور حکم دیا کہ کوئی سرکاری عامل یا جاگیردار رعایا کی زمین نہ چھینے اور نہ اس کو ہٹا کر اس کی زمین پر خود کاشت کرے۔

بڑے بڑے شہروں میں سرکاری خرچ پر شفا خانے کھولے جائیں۔

جہانگیر کا مسلک بھی اکبر کی مانند "صلح کل" تھا۔ اور اس میں مذہبی تعصب نام کو نہیں تھا۔ البتہ اگر کسی شخص کی تبلیغی سرگرمیوں سے ملک میں فرقہ وارانہ فساد پھیلنے کا اندیشہ ہوتا یا سلطنت کا سیاسی مفاد مجروح ہوتا تو وہ بہت سختی سے پیش آتا تھا۔ مثلاً اس نے سکھوں کے پانچویں گرو ارجن سنگھ کو اس بناء پر قتل کروا دیا کہ "اپنی بزرگی اور فقیرانہ زندگی گذارنے کی وجہ سے سادہ لوح ہندو اور مسلمان اس کے مرید ہو گئے تھے اور سادہ دل لوگ نہایت عقیدت کے ساتھ اس سے رجوع کرتے تھے۔ یہ دھندا اس کا تین چار پشتوں سے جاری تھا۔ کافی عرصے سے میری خواہش تھی کہ اس کفر و ظلمت کی دکان کو ختم کر کے اس کو مسلمان بناؤں" (تزک جہانگیری ص۴۲) اور جب ارجن سنگھ نے شہزادہ خسرو کو پناہ دی تو جہانگیر کو موقع ہاتھ آگیا۔

اسی طرح جب شیخ ابراہیم بابا افغانی کے پٹھان مریدوں کی تعداد بڑھنے لگی تو جہانگیر کو یہ اندیشہ ہوا کہ پٹھان مبادا بغاوت کر دیں۔ لہذا اس نے ان کو چنار (مرزا پور) کے قلعے میں قید کر دیا۔ تزک میں لکھتا ہے کہ :۔

"مجھے خبر ملی کہ شیخ ابراہیم بابا افغانی نے لاہور کے ایک پرگنے میں شیخی اور مریدوں کی دکان کھول رکھی ہے اور افغانوں کی کثیر تعداد اس کے گرد جمع ہو گئی ہے۔ چنانچہ میں نے حکم دیا کہ اس کو حاضر کر کے شہزادہ پرویز کے حوالہ کر دیا جائے تاکہ قلعہ چنار میں اس کی نگرانی ہو تا آنکہ یہ ہنگامہ باطل فرد ہو" (ص۸۸)۔

شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانیؒ (۱۵۶۴ - ۱۶۲۴ء) کے ساتھ بھی اسی قسم کا سانحہ پیش آیا۔ اُن کا خیال تھا کہ مغلوں کی "صلح کل" کی پالیسی سے اسلام کو سخت خطرہ لاحق ہے۔ لہذا احیائے اسلام کے حق میں ضروری ہے کہ ہم جارحانہ طرزِ عمل اختیار کریں تاکہ کافروں اور بدعتیوں کا اثر زائل اور شریعت کا بول بالا ہو۔ اُن سے پیشتر جن صوفیا کی کوششوں سے اسلام یہاں پھیلا تھا وہ سب کے سب چشتیہ، قادریہ یا سہروردیہ سلسلے سے تعلق رکھتے تھے اور وحدت الوجود اُن کا مسلک تھا۔ وہ تالیفِ قلوب اور خدمتِ خلق کو عین اسلام سمجھتے تھے۔ ہندو، مسلمان، شیعہ، سُنّی، سب کو خدا کی مخلوق خیال کرتے تھے۔ اور سب کے ساتھ پیار و محبت کا برتاؤ کرتے تھے۔ شیخ احمد سرہندی بھی ابتدا میں وحدت الوجودی کے نظریے کے حامی تھے چنانچہ ایک رُباعی میں لکھتے ہیں کہ ؎

اے دریغا کیں شریعت ملّتِ آبائی است ملّتِ ما کافری و ملّتِ ترسائی است
کفر و ایماں ہر دو زلفِ روئے آں زیبائی است کفر و ایماں ہر دو اندر راہِ ما یکتائی است

لیکن انہوں نے جلد ہی اس عقیدے کو ترک کر دیا۔ اور نقشبندی ہو کر وحدت الشہود کی تعلیم دینے لگے۔ غیر مسلموں کا تو ذکر ہی کیا وہ مہدویوں اور شیعوں کو بھی کافر اور واجب القتل خیال کرتے تھے۔ (رود کوثر ۲۴۴) اور تحریروں اور تقریروں کے ذریعے عام مسلمانوں میں ان فرقوں کے خلاف نفرت اور دشمنی کے جذبات اُبھارتے تھے۔ انہوں نے جگہ جگہ اپنے خلیفے بھی مقرر کر رکھے تھے۔ جو اپنے مُرشد کی تعلیمات کی تلقین کر کے مسلمانوں کو

ہندوؤں اور شیعوں کی سرکوبی پر آمادہ کرنے کی کوشش کرتے رہتے تھے۔ شیخ سرہندی نے اسی پر اکتفا نہ کی بلکہ اپنا مرتبہ رسول صلعم اور خلفائے راشدین سے بھی بڑھا دیا۔ اور یہ دعویٰ کرنے لگے کہ مَیں نے عالم بالا کی سیر کی ہے اور حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے مقامات سے اُوپر آنحضرت صلعم کے مقام تک ہو آیا ہوں۔ اُن کی یہ خودستائی عام مسلمانوں اور علمارِ دین دونوں کو بہت بُری لگی۔ چنانچہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے مجدد صاحب کی تحریروں پر سخت اعتراضات کئے اور ان کے پیر بھائی (خواجہ باقی باللہؒ کے مُرید) بھی اُن کے خلاف ہو گئے۔

شیخ مجدد الف ثانی کے غیظ و غضب کی تلوار علم و حکمت پر بھی چلتی تھی اور وہ علومِ عقلیہ کو بھی مسلمانوں کے حق میں زہرِ قاتل خیال کرتے تھے۔ چنانچہ حکمار اور فلاسفہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ

" یہ لوگ بہت ہی بے خرد اور بے وقوف ہیں اور ان سے زیادہ کمینہ اور بے وقوف و احمق وہ شخص ہے جو ان کو دانا اور عقلمند جانتا ہے۔ علمِ طب و نجوم اور تہذیب الاخلاق جو ان کے تمام علوم میں سے بہتر علم ہیں گذشتہ انبیار کی کتابوں سے چُرا کر اپنے باطل اور بیہودہ علوم کو رائج کیا ہے... حضرت عیسیٰؑ کی دعوت جب افلاطون کو جو ان بدبختوں کا رئیس ہے پہنچی تو اس نے کہا کہ ہم ہدایت یافتہ لوگ ہیں "

وہ جن کو مجددِ اسلام ہونے کا گھمنڈ تھا۔ اُن کی بیٹھی زبان اور علمی لیاقت آپ نے دیکھی، وہ حضرت عیسیٰؑ کو افلاطون کا پیش رو یا ہمعصر سمجھے

بیٹھے ہیں۔ حالانکہ افلاطون مسیح کی ولادت سے ساڑھے تین سو سال پہلے وفات پا چکا تھا۔

اور علم ہندسہ کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے کہ "ان کے منظم اور مرتبہ علوم میں ایک علم ہندسہ ہے جو محض لایعنی اور بیہودہ اور لاطائل ہے۔ بھلا مثلث کے تینوں زاویہ کے ساتھ برابر ہونا کس کام آئے گا"

یہ اقتباسات فقط ایک فرد کی ہرزہ سرائیاں نہیں ہیں بلکہ ان سے سترہویں صدی کے علمائے دین کے ذہنی رجحان، اخلاقی پستی اور تنگ نظری کا بھی صحیح اندازہ ہو جاتا ہے۔ ذرا غور کیجئے کہ بانیٔ اسلام تو اپنے پیرؤں سے کہے کہ علم حاصل کرو خواہ اس کے لئے تمہیں چین کا سفر کرنا پڑے اور مجددِ اسلام اپنے پیروؤں کو علم حاصل کرنے سے سختی سے منع کریں حالانکہ علمائے عرب نے حکمائے یونان اور ہند سے ان کے سبھی علوم نہایت شوق سے سیکھے اور اہلِ مغرب کو سکھائے تھے۔ آج اگر ابن عربی، ابن رشد، الکندی، فارابی، شیخ بو علی سینا، البیرونی اور دوسرے حکمائے اسلام کا نام دنیا میں روشن ہے تو اس کا سبب یہی ہے کہ ان بزرگوں نے یونان، ہندوستان اور دوسرے ملکوں کے عقلی علوم سے فیض یاب ہونے سے بالکل گریز نہیں کیا تھا

یہی وہ سرہندی ذہنیت تھی جس نے ۱۹ ویں صدی میں سر سید پر کفر کے فتوے لگائے اور مسلمانوں کو مغربی علوم کی تحصیل سے روکنے کی کوشش کی۔ اور اگر یہ مذموم کوشش کامیاب ہو گئی ہوتی تو برِ صغیر کے مسلمان آج مسجدوں میں اذان دینے اور میت کی نماز جنازہ پڑھانے کے علاوہ اور کسی کام

کے نہ ہوتے۔

جہانگیر کو جب شیخ احمد سرہندی کی شر انگیز سرگرمیوں کی خبر ہوئی تو اس نے شیخ کو قلعۂ گوالیار میں قید کر دیا۔ چنانچہ تزک جہانگیری میں شیخ کے دفتر اوّل کے بارہویں مکتوب کا جس میں ان کی "معراج روحانی" کی تفصیل درج ہے حوالہ دینے کے بعد لکھتا ہے کہ :-

"انہی دنوں معلوم ہوا کہ سرہند میں ایک شخص شیخ احمد نے مکر و فریب کا جال بچھا کر سادہ لوح انسانوں کو ورغلانا شروع کر رکھا ہے۔ اُس نے ہر شہر اور ہر علاقے میں اپنا ایک خلیفہ مقرر کیا ہے جو لوگوں کو طرح طرح کے فریب میں پھانس رہے ہیں۔" (صفحہ ۳۶۰)

جہانگیر نے کچھ عرصے کے بعد شیخ کو قید سے رہا کر دیا مگر وہ سرہند جانے کے بجائے شاہی لشکر سے وابستہ ہو گئے اور تین چار سال بعد وفات پا گئے۔

لیکن جہانگیر کے اس طرز عمل سے شریعت کا اثر زائل نہیں ہوا بلکہ شریعت اور طریقت کی کشمکش نے اکبر اور جہانگیر کے زمانے میں سلطنت اور شریعت کے درمیان تصادم کی جو صورت اختیار کر لی تھی وہ تصادم شاہجہاں اور اورنگ زیب کے زمانے میں اور زیادہ شدت اختیار کر گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کے سات سو سالہ اقتدار کے کسی دَور میں بھی شریعت اور طریقت کا جھگڑا بالکل ختم نہیں ہوا۔ بلکہ کبھی شریعت کو بالادستی حاصل ہو جاتی تھی اور کبھی طریقت کو۔ نہ شریعت طریقت پر پوری طرح قابو پا سکی اور نہ

طریقت شریعت کا زور مستقل طور پر توڑ سکی۔ برّصغیر کے مسلمانوں کے طرزِ فکر و احساس کے نظام میں شریعت اور طریقت کا یہ تضاد بڑی بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ تضاد اُن کی معاشرتی زندگی میں مختلف طریقوں سے اثرانداز ہوتا رہا ہے۔ مثلاً وحدت الوجود اور وحدت الشہود یا واجب الوجود کے مابین اختلافات بظاہر خاص فلسفیانہ تھے۔ لیکن اُن کا بڑا گہرا تعلق لوگوں کے روزمرہ کے اعمال وافعال سے تھا۔ چنانچہ وحدت الوجود پر اعتقاد رکھنے والے حُسنِ عمل اور تہذیب اخلاق پر زیادہ زور دیتے تھے۔ ان کے نزدیک اچھے انسان کی پہچان یہ تھی کہ وہ بنی نوع انسان سے محبت اور نیکی کا برتاؤ کرے۔ اُن کے دُکھ درد میں کام آئے۔ کسی کو ستائے نہیں اور نہ کسی کا بُرا چاہے۔ خیانت، دغابازی، مکروفریب اور دولت واقتدار کی ہوس میں مبتلا نہ ہو۔ اُنہیں اس سے بحث نہیں تھی کہ مسلمان کا پائجامہ ٹخنوں سے نیچا ہے یا اُونچا۔ وہ داڑھی رکھتا ہے یا منڈاتا ہے، وہ نماز ہاتھ کھول کر پڑھتا ہے یا ہاتھ باندھ کر۔ وہ تو انسان کے باطن کی اصلاح چاہتے تھے۔ اس کے ظاہر سے اُنھیں کوئی سروکار نہ تھا۔ لہٰذا ان لوگوں کا رُجحان تصوّف، بھگتی، اور صُلحِ کُل کی طرف ہونا قدرتی بات تھی۔ اُن کے برعکس واجب الوجود یا وحدت الشہود کے ماننے والے احکامِ شریعت کی پابندی کو تمام دوسری چیزوں پر ترجیح دیتے تھے۔ اُن کے نزدیک سچّا مسلمان وہی تھا جو شریعت کے احکام کی پوری پوری پابندی کرے اور دوسروں کو بھی اس کی ترغیب دے۔ خواہ اس کے اعمال واخلاق کیسے ہی ہوں اور حکومت کا فرض تھا کہ

شریعت کے قوانین پوری قوت سے نافذ کرے اور ان قوانین کی خلاف ورزی کرنے والوں کو سخت سزا دے۔ اربابِ شریعت رحم، عفو اور خطا پوشی کے قائل نہ تھے۔ اُن کا خدا رحمان اور رحیم نہ تھا بلکہ جبّار اور قہّار تھا۔ وہ اپنے بندوں کو فقط ڈراتا دھمکاتا تھا۔ ان سے پیار نہیں کرتا تھا۔

شاہ جہاں کا رُجحان طریقت کی طرف خواہ رہا ہو یا نہ رہا ہو لیکن اس کے عہد میں تصوف اور بھگتی کی تحریک جو اکبر اور جہانگیر کے عہد میں قدرے ماند پڑ گئی تھی دوبارہ اُبھر آئی۔ شاہجہاں اپنے بڑے بیٹے داراشکوہ کو بہت چاہتا تھا اور اورنگ زیب کو سخت ناپسند کرتا تھا۔ اس پسند اور ناپسند میں عین ممکن ہے کہ داراشکوہ کی تصوّف نوازی اور اورنگ زیب کے شرعی میلان کو بھی دخل ہو۔

سترہویں صدی کے سب سے ممتاز صوفی بزرگ حضرت شیخ میاں میر (وفات ۱۶۳۶ء) تھے۔ وہ سیہون شریف میں پیدا ہوئے۔ وہیں تعلیم حاصل کی۔ اور قادریہ سلسلے سے وابستہ ہو کر پچیس سال کی عمر میں لاہور چلے گئے۔ اُن کو وحدت الوجود کے فلسفے سے گہرا لگاؤ تھا۔ اور وہ ابن عربی اور مولانا جامی کی تصنیفات بڑے شوق سے پڑھتے تھے۔ جہانگیر ان کا بڑا احترام کرتا تھا۔ چنانچہ اُس نے تزکِ جہانگیری میں میاں میر سے ملاقات کا تذکرہ بڑی عقیدت سے کیا ہے اور اُن کے فقر و استغنا کو بہت سراہا ہے۔ شاہجہاں بھی اُن کا بڑا قدرداں تھا اور داراشکوہ تو ان کا اتنا گرویدہ تھا کہ اپنا سر اُن کے قدموں میں رکھ دیتا تھا۔ کیا عجب ہے کہ تصوّف سے اس کی

وابستگی کا باعث حضرت میاں میر ہی کی تعلیمات ہوں۔

دارا شکوہ کے خیالات پر ایک اور بزرگ نے بھی بڑا اثر ڈالا۔ وہ شیخ محب اللہ الہ آبادی تھے۔ (وفات ۱۶۴۸ء) وہ بڑے عالم و فاضل صوفی اور کئی کتابوں کے مصنف تھے۔ ایک بار دارا شکوہ نے خط لکھ کر ان سے دریافت کیا کہ بادشاہ کو تمام رعایا کے ساتھ مساوی سلوک کرنا چاہیئے یا مسلمان اور کافر کے درمیان امتیاز برتنا چاہیئے۔ انہوں نے جواب دیا کہ

"حق یہ ہے کہ حکام کو چاہیئے کہ خلق کی بہبودی کی فکر کرتے رہیں اور اس میں مومن اور کافر کی تمیز نہ کریں۔ کیونکہ خلق خدا خدا کی پیدا کی ہوئی ہے اور آنحضرت صلعم صالح و فاجر اور مومن و کافر پر یکساں رحم فرماتے تھے۔ چنانچہ فتوحات میں یہی لکھا ہے اور قرآن میں بھی یہی وارد ہوا ہے۔ کہ "ما ارسلنک الا رحمۃً للعالمین"۔

علمائے شریعت شیخ محب اللہ الہ آبادی کے سخت مخالف تھے۔ چنانچہ جب اورنگ زیب تخت پر بیٹھا تو شیخ کی تصنیفات بادشاہ کے حکم سے جلا دی گئیں۔ شیخ مر چکے تھے ورنہ ان کا بھی وہی حشر ہوتا جو دارا شکوہ اور سرمد شہید کا ہوا۔

تیموری خاندان میں دارا شکوہ (۱۶۱۵ - ۱۶۵۹ء) سے زیادہ علم و حکمت کا شیدائی کبھی پیدا نہیں ہوا۔ وہ شاہ جہاں کا سب سے بڑا بیٹا تھا۔ تصوف اس کا مسلک ہی نہ تھا۔ بلکہ اس کی فطرت بن گیا تھا۔ وہ اپنی نیک نفسی اور خوش خلقی کے باعث رعایا میں بھی بہت ہر دلعزیز تھا۔ اس کے دربار میں صوفیوں، جوگیوں، بھگتوں، عالموں اور شاعروں کا ہجوم اور علم و حکمت کا چرچا رہتا تھا۔

وہ عربی، فارسی، سنسکرت اور ہندی پر کامل دستگاہ رکھتا تھا۔ اس نے بھگوت گیتا، اپ نشدھ اور یوگ وشسٹ رامائن کا ترجمہ فارسی میں کیا تھا۔ اس کی اپنی پہلی تصنیف سفینۃ الاولیار ہے جس میں ۴۱۱ بزرگانِ اسلام کے حالات بیان کئے گئے ہیں۔ یہ کتاب اس نے ۲۵ سال کی عمر میں مکمل کی۔ اس کے بعد سکینۃ الاولیا اور حسنات العارفین اور پھر ۱۶۵۴ء میں مجمع البحرین لکھی۔ داراشکوہ نے مجمع البحرین میں اسلام اور ہندو مت میں جو عقائد مشترک ہیں ان کو بہت اختصار سے بیان کر دیا ہے۔ رسالے کی ابتدا وہ حکیم سنائی کے ایک شعر سے کرتا ہے جو داراشکوہ کے اپنے مسلک کا پورا پورا آئینہ دار ہے ؎

بنامِ آنکہ او نامے نہ دارد بہر نامے کہ خوانی سر بر آرد

(میں اس کتاب کو اس کے نام سے شروع کرتا ہوں جس کا کوئی نام نہیں ہے مگر اس کو جس نام سے پکارا جائے وہی بلندی مراتب کا باعث ہوگا)

وہ کفر و اسلام کو خدا کے "رخِ زیبا" پر "دو زلفوں" سے تعبیر کرتا ہے۔ لیکن خدا نے "ان دونوں متضاد صفتوں میں سے کسی صفت کا اپنے رخِ زیبا پر نقاب نہیں ڈالا"۔ کتاب کا مقصد بیان کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ

"مجھے حق شناسی اور معرفت الٰہی کے متعلق صوفیائے کرام اور جوگیوں میں سوائے لفظی اختلاف اور نزاع کے اور کوئی فرق معلوم نہیں ہوا۔ لہٰذا میں نے فریقین کے کلام میں مطابقت پیدا کر کے اور بعض اور اہم باتیں جمع کر کے ایک رسالہ مرتب کیا۔ چونکہ یہ رسالہ ہر دو گروہ کے حقائق و معارف کا مجموعہ ہے اس لئے میں نے اس رسالے کا نام مجمع البحرین

رکھا۔ (صـ۳)

اس کے بعد داراشکوہ نے ۲۲۔ ابواب میں عناصر، حواس، صفات الٰہی، روح، ہوا، چہار عالم، آواز، نور، آسمان، زمین، قیامت، نجات، زمانہ وغیرہ کے بارے میں اسلامی اور ہندووانہ عقائد کی مماثلت کی تشریح کی ہے۔ مگر افسوس ہے کہ یہ ذہین شہزادہ بھی بھگتی اور تصوف ہی کے مسائل میں الجھا رہا۔ اور پرتگالیوں، فرانسیسیوں اور انگریزوں سے راہ و رسم کے باوصف اس کو بھی مغرب کے نئے علوم و فنون حاصل کرنے کی ترغیب نہ ہوئی۔

شاہجہاں کے آخری دنوں میں شاہی دربار اور محل میں دو پارٹیاں بن گئی تھیں۔ ایک داراشکوہ کی اور دوسری اورنگ زیب کی۔ جیوں جیوں بادشاہ پر بڑھاپے کا غلبہ بڑھتا گیا۔ ان دونوں پارٹیوں کی کش مکش بھی تیز ہوتی گئی مگر یہ فقط دو شہزادوں کی تخت و تاج کے لئے جنگ نہ تھی بلکہ دو نظریات کی ٹکر بھی تھی۔ وہی شریعت اور طریقت کی پرانی ٹکر جس نے بالآخر خونی جنگ کی شکل اختیار کر لی۔ ایک طرف صوفی منش داراشکوہ اور اس کے ہم نوا تھے جو بابر اور اکبر کی مانند "صلح کل" کے علم بردار تھے، دوسری طرف اورنگ زیب اور اس کے رفقاء تھے جو اکبری کفر و بدعت کا قلع قمع کر کے خالص شرعی حکومت قائم کرنا چاہتے تھے۔ اورنگ زیب خود شریعت کا سخت پابند تھا۔ وہ بڑی سادہ زندگی بسر کرتا تھا۔ اور شعر و شاعری، موسیقی اور لہو و لعب کے مشغلوں سے بے حد نفرت کرتا تھا۔ وہ بڑا محنتی اور جفاکش نوجوان تھا۔ اور سیاسی توڑ جوڑ اور فن جنگ میں داراشکوہ اس کی گرد کو بھی نہ پہنچتا تھا۔ اس خانہ جنگی میں اگر

اورنگ زیب جیتا اور داراشکوہ ہارا تو اس وجہ سے کہ حالات کا تقاضا یہی تھا۔ رہا یہ الزام کہ پابند شریعت اورنگ زیب نے اپنے بھائیوں سے دغا کی اور بوڑھے باپ کو قید میں ڈالا تو شخصی حکومت کے دَور میں کیا مغرب، کیا مشرق ہر جگہ یہی ہوتا تھا۔ تخت و تاج کے لئے باپ بھائیوں کا خون بہانا کوئی نئی ریت نہ تھی۔ اور اگر داراشکوہ جیت گیا ہوتا تو وہ بھی اورنگ زیب کے ساتھ وہی برتاؤ کرتا۔ جو اورنگ زیب نے اس کے ساتھ کیا تھا۔

شاہجہانی دَور کی ممتاز شخصیتوں میں ابوالبرکات مُنیر لاہوری (۱۶۰۹ ـ ۱۶۴۵ء) ملک الشعراء ابو طالب کلیم ـ سرمد شہید (وفات ۱۶۶۰ء) غنی کاشمیری (وفات ۱۶۶۱ء) برہمن لاہوری (وفات ۱۶۶۲ء) اور مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔

سرمد ایران کا رہنے والا تھا۔ تجارت کے سلسلے میں ٹھٹھ آیا اور یہاں ایک برہمن زادے کی اُلفت میں ایسا دیوانہ ہوا کہ ترکِ لباس کر کے جوگی بن گیا۔ اسی عالمِ جذب و مستی میں اپنے محبوب ابھے چند کے ہمراہ حیدرآباد دکن کا سفر اختیار کیا اور وہاں سے دہلی چلا گیا۔ دہلی میں داراشکوہ نے اس کی بڑی آؤ بھگت کی مگر سرمد کو نہ مال و دولت کی ہوس تھی نہ احکامِ شریعت کی پروا۔ وہ گلی کوچوں میں گھومتا پھرتا اور اپنی صوفیانہ رُباعیوں سے سننے والوں کے دلوں میں معرفت اور محبت کی جوت جگاتا۔ رفتہ رفتہ بہت سے لوگ اس مجذوب شاعر کے گرویدہ ہو گئے۔ البتہ جب اورنگ زیب تخت پر بیٹھا تو سرمد کو داراشکوہ کی دوستی اور عوام کی ارادت مندی کا خمیازہ اُٹھانا پڑا۔ وہ احکامِ شریعت

کی پابندی نہ کرنے کے الزام میں گرفتار ہوا اور اورنگ زیب کے دربار میں لایا گیا تو مولویوں نے اس سے پوچھا کہ سنتے ہیں تم کلمۂ طیبہ میں فقط لا الٰہ کہتے ہو۔ حالانکہ یہ نفی کا کلمہ ہے لیکن اِلّا اللہ نہیں کہتے جو اثبات کا کلمہ ہے۔ سرمد نے جواب دیا کہ تم نے صحیح سُنا ہے۔ مَیں ابھی نفی کی منزل ہی تک پہنچا ہوں اس لئے فقط لا الٰہ کہتا ہوں۔ جس دن اثبات کی منزل پر پہنچوں گا تو اِلّا اللہ بھی کہنے لگوں گا۔ جب بادشاہ کے حکم سے جلّاد اس کا سر قلم کرنے لگا تو اس نے ہنس کر یہ شعر پڑھا ؎

شورے شُد واز خوابِ عدم دیدہ کشودیم
دیدیم کہ باقی ست شبِ فتنہ غنودیم

(مَیں نے شور سُن کر خوابِ عدم سے آنکھیں کھولیں مگر جب دیکھا کہ فتنے کی رات ابھی باقی ہے تو پھر سو گیا)

سرمد نے ایک رباعی میں اپنے عہد کے اربابِ شریعت کی منافقانہ روش اور اربابِ سیاست کی شاطرانہ چالوں پر لطیف اشارہ کیا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ ؎

یاراں چہ قدر راہِ دورنگی دارند
مصحف بہ بغل، دینِ فرنگی دارند
پیوستہ بہم چو مہرہ ہائے شطرنج
در دل ہمہ فکرِ خانہ جنگی دارند

ایک دوسری رباعی میں وہ لوگوں کو غیر خدا کی اطاعت سے منع کرتا ہے ؎

سرمد تو حدیثِ کعبہ و دیر مکُن
در کوچۂ شک چو گمرہاں سیر مکُن
او شیوۂ رہروی ز شیطاں آموز
یک قبلہ گزین و سجدۂ غیر مکُن

ایک رُباعی میں عشق اور بوالہوسی کا فرق بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ؎

سرمد غمِ عشق بوالہوس را نہ دہند | سوزِ دلِ پروانہ مگس را نہ دہند
عمرے باید کہ یار آید بہ کنار | ایں دولتِ سرمد ہمہ کس را نہ دہند

تصوف اور وحدت الوجود کا دوسرا نغمہ خواں چندر بھان برہمن لاہوری تھا۔ وہ داراشکوہ کا منشی تھا۔ لیکن داراشکوہ کے قتل کے بعد اس نے اورنگ زیب سے معافی مانگ لی اور دربار سے وابستہ ہو گیا۔ وہ فارسی کا پہلا صاحبِ دیوان ہندو شاعر تھا۔

مرزا عبدالقادر بیدل بھی داراشکوہ کا دوست تھا۔ لیکن وہ شاہی عتاب سے بچ گیا البتہ اس نے تمام عمر بادشاہ یا کسی امیر کی تعریف میں ایک شعر بھی نہ کہا۔ ہندوستان کے فارسی گو شاعروں میں فکر کی جو گہرائی اور تخیّل کی پرواز بیدل کے کلام میں ملتی ہے وہ کسی دوسرے شاعر کو نصیب نہیں۔

علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی شاہجہانی دَور کے سب سے ممتاز عالم تھے۔ گو انہوں نے بھی دوسرے علمارِ ہند کی مانند فقط پیش روؤں کی تصنیفات اور شرحوں پر حواشی لکھنے ہی پر اکتفا کی۔ اور فلسفہ و منطق میں اجتہاد اور جدّت کے بجائے دینِ بزرگاں کی تقلید ہی کو اپنا شعار بنایا۔ پھر بھی ان کی شرحیں اور حاشیے بہت مشہور ہوئے۔ شاہ جہاں ان کی بڑی عزت کرتا تھا اور کہتے ہیں کہ نقد اور جاگیر دینے کے علاوہ اس نے علّامہ کو دو بار چاندی میں تُلوایا بھی تھا۔

اورنگ زیب بڑا پابندِ شریعت فرماں روا تھا۔ چنانچہ اس نے تخت نشین ہوتے ہی شرعی احکام جاری کرنے شروع کر دیئے۔ ملک الشعرار کا عہدہ موقوف

ہوا۔ کچھ عرصے کے بعد سرکاری وقائع نویسوں کو بھی چھٹی دے دی گئی۔ اور موسیقی کی قانوناً ممانعت ہوگئی۔ یوں تو موسیقی کا فن ایسا نہ تھا جس کو قانون سے ختم کیا جاسکتا ہو۔ مگر اورنگ زیب کے اس طرزِ عمل سے اس کی ذہنیت کا اندازہ آسانی سے لگایا جا سکتا ہے۔ موسیقی کی ممانعت سے ظاہر ہے کہ سرکاری تقریبوں میں گانے بجانے کا رواج ختم ہوگیا ہوگا۔ اور ملک کے مشہور گویّے اور سازندے امرا کی سرپرستی سے محروم ہوگئے ہونگے۔

لیکن اورنگ زیب بڑا عالم فاضل بادشاہ اور صاحبِ طرز نثر نگار تھا۔ اس امر کی شہادت اُس کے رقعات سے ملتی ہے۔ اس کا بڑا کارنامہ فتاویٰ عالمگیری کی تدوین ہے۔ یہ دستاویز حنفی فقہ کی جامع کتاب ہے۔ اور صدرالصدور شیخ نظام اور دوسرے علمار کی مدد سے آٹھ سال میں مکمّل ہوئی تھی۔ اور اس کی تیاری میں دو لاکھ روپے صرف ہوئے تھے۔ خود بادشاہ بھی اس کی ترتیب اور تالیف میں برابر کا شریک تھا۔ عالمگیر کے عہد میں شرعی فیصلے اسی کتاب کی روشنی میں ہوتے تھے۔

اورنگ زیب کو عام رعایا کی تعلیم سے بھی بڑی گہری دلچسپی تھی۔ چنانچہ اُس نے جگہ جگہ مکتب اور مدرسے کھلوائے تھے۔ البتہ اُس کو اس بات کا پورا احساس تھا کہ درس گاہوں میں وہ علوم و فنون نہیں پڑھائے جاتے جن کی ملک کو ضرورت ہے۔ خود اپنی تعلیم کے بارے میں بھی اس کو یہی شکایت تھی۔ برنیر نے اورنگ زیب اور اُستادِ شاہ کی ایک گفتگو نقل کی ہے جس میں بادشاہ نے ان معلّم صاحب کی کوتاہیاں ایک ایک کرکے گنوائی ہیں۔ ظاہر ہے کہ جہاں بادشاہ کی تعلیم ناقص ہو وہاں عوام کی تعلیم کیونکر اچھی ہوسکتی ہے۔ عین ممکن ہے کہ فرنگی محل لکھنؤ کے مُلّا نظام الدین نے اپنا نصاب اورنگ زیب ہی کے ایما سے

تیار کیا ہو۔ مگر اِس نصاب کے سرسری مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ ہمارا ملک ترہویں اور اٹھارویں صدی میں بھی مغربی ملکوں سے بہت پیچھے تھا۔ یورپ میں اس زمانے میں سائنس اور دوسرے جدید علوم کی تعلیم عام ہو گئی تھی لیکن یہاں اعلیٰ تعلیم کا نصاب بھی ہنوز پُرانی اور دقیانوسی ڈگر پر چل رہا تھا۔ حافظ محمود خاں شیرانی نے "پنجاب میں اُردو" میں لکھا ہے کہ اورنگ زیب کے عہد میں درسی کتابیں علاقائی زبانوں میں بھی لکھی جانے لگی تھیں لیکن یہ کتابیں محض مبتدیوں کے لئے تھیں۔

یوں کہنے کو تو اورنگ زیب نے بھی اکبر کی مانند پچاس برس حکومت کی۔ لیکن اکبری عہد مغلیہ تہذیب کے چڑھتے سورج کا عہد تھا اور عالمگیری عہد ڈھلتے سورج کا۔ اورنگ زیب کے زمانے میں شریعت کی سخت گیریوں کے باعث فکر وفن اور علم وادب کے سوتے خشک ہو گئے۔ اس پر طرفہ تماشا یہ ہوا کہ بادشاہ نے دہلی کو خیرباد کہا اور تسخیرِ دکن میں مصروف ہو گیا۔ بارے پچیس سال کی لگاتار کوششوں سے یہ مُہم سَر تو ہوئی لیکن بسرِ شام۔ اُدھر اورنگ زیب کو اجل کا پیغام آیا اِدھر سلطنت مغلیہ کا آفتاب اقبال رات کی تاریکی میں ہمیشہ کے لئے چھُپ گیا۔

اورنگ زیب کی کامیابیاں اور ناکامیاں ہمارا موضوع نہیں لیکن اتنی بات تو اُس کے بڑے سے بڑے حامی کو بھی ماننی پڑتی ہے کہ علمی اور تہذیبی خدمات میں عالمگیری عہد کا حصہ قریب قریب صفر کے برابر ہے۔ چنانچہ شیخ محمد اکرام بھی جو عموماً مورخ کی بجائے وکیل صفائی کا کردار ادا

کرتے ہیں اعتراف کرنے پر مجبور ہیں کہ "اس کا (عالمگیر) کا زمانہ فنونِ لطیفہ کے لئے ساز گار نہ تھا" گویا قصور زمانے کا ہے نہ کہ اورنگ زیب کا۔ ان کو اس بات کا بھی بڑا قلق ہے کہ "شریعت اور علوم اسلامی کی اشاعت" کے باوجود پچاس سال کے طویل عرصے میں نہ تو شیخ عبدالحق محدث یا امام الہند شاہ ولی اللہ جیسا کوئی جید عالم اور نہ ہی حضرت سلطان المشائخ یا حضرت مجدد الف ثانی جیسا کوئی زبردست شیخ نظر آتا ہے " (رود کوثر صفحہ ۲۴۳) لیکن اس قحط الرجال کو بھی وہ " قدرت کی نیرنگیاں " کہہ کر ٹال دیتے ہیں۔ وہ اورنگ زیب کی سیاسی حکمت عملی کو قدرت کی ان "نیرنگیوں" کا ذمہ دار ٹھہرانے کے لئے تیار نہیں ہیں۔

خطاطی کا فن

خطاطی کا فن مسلمانوں کی بہت پرانی تہذیبی روایت ہے۔ ظہور اسلام کے وقت تو حجاز میں وہی رسم الخط رائج تھا جس کو خطِ کوفی کہتے ہیں لیکن عباسیوں کے عہد میں جہاں دوسرے علوم و فنون میں ترقی ہوئی وہاں عربی رسم الخط کو بھی زیادہ دیدہ زیب اور کار آمد بنانے کی کوششیں شروع ہوگئیں۔ چنانچہ ابن مقلہ نامی ایک خوش نویس نے (۸۹۰ء) خطِ کوفی اور خطِ معقلی کو ملا کر چھ مختلف طرز کے خط وضع کئے۔ ثلث، طوقی، محقق، نسخ، ریحان اور رقا۔ البتہ بعضوں کا کہنا ہے کہ خطِ نسخ کا موجد خلیفہ معتصم باللہ کا غلام یاقوت تھا۔ ثلث اور نسخ میں ایک تہائی دائرے اور دو تہائی مد ہوتے ہیں اور طوقی اور رقا میں تین چوتھائی دائرے اور ایک چوتھائی مد ہوتے ہیں۔

اور محقّق اور ریحان میں تین چوتھائی مَدّ اور ایک چوتھائی دائرے۔ اس کے کچھ عرصے کے بعد خط تعلیق وضع ہوا جو رِقا اور طوقی سے مل کر بنا تھا۔ اس خط میں مَدات بہت ہی کم ہو گئے۔ کہتے ہیں کہ اس کا موجد خواجہ تاج سلمانی تھا۔ تب آٹھویں رسم الخط یعنی خط نستعلیق کی باری آئی۔ جس میں فقط دائرے ہوتے ہیں۔ عام روایت یہ ہے کہ خط نستعلیق کو امیر تیمور کے ہمعصر میر علی تبریزی نے نسخ اور تعلیق کو ملا کر وضع کیا تھا مگر ابوالفضل اس روایت کو نہیں مانتا۔ کیونکہ خطِ نستعلیق میں امیرِ تیمور سے پہلے کی لکھی ہوئی کتابیں موجود ہیں۔ ابوالفضل کے بیان سے پتہ چلتا ہے کہ ایران، ترکی، توران اور ہندوستان میں خطِ نستعلیق کا رواج چودھویں صدی میں پڑ چکا تھا۔

عربوں نے ساتویں صدی کے وسط میں عراق، ایران اور ترکستان کو اور آٹھویں صدی کی ابتدا میں سندھ کو فتح کیا تو ان سب علاقوں کی سرکاری زبان عربی ہو گئی۔ اور مقامی زبانیں — فارسی، ترکی اور سندھی — بھی عربی رسم الخط میں لکھی جانے لگیں۔ ترکوں نے جب شمالی ہند اور پھر دکن میں اپنی سلطنتیں قائم کیں تو یہی عربی رسم الخط ہر جگہ رائج ہو گیا۔ البتہ چودھویں صدی میں جب فارسی اور ترکی بولنے والوں نے خطِ نستعلیق اختیار کیا تو نستعلیق نے شمالی ہندوستان میں بھی رواج پایا البتہ سندھی زبان بدستور خط نسخ میں لکھی جاتی رہی۔

خطاطی کے فن کو مغلوں کے عہد میں بہت عروج ملا۔ عربی کی کتابیں تو خطِ نسخ میں لکھی جاتی تھیں مگر فارسی اور ہندوی کا خط نستعلیق تھا۔ سرکاری

دفتروں، کچہریوں، مدرسوں اور نجی تحریروں میں خط نستعلیق ہی استعمال ہوتا تھا۔ اور چونکہ بدخطی بہت بڑا عیب سمجھی جاتی تھی اور بدخط آدمی کو نوکری بھی بڑی مشکل سے ملتی تھی اس لئے خطاطی کے فن کی بڑی قدر تھی۔ چنانچہ شاہی خاندان کے افراد ہوں یا امیروں کے لڑکے سب کو خطاطی کا فن لازماً سیکھنا پڑتا تھا۔ مدرسوں اور مکتبوں کے استاد بھی اس فن میں ماہر ہوتے تھے۔ اور شاگردوں کو خطاطی کی باقاعدہ تعلیم دیتے تھے۔ ان کے علاوہ ہر شہر میں پیشہ ور خطاط ہوتے تھے جس طرح آج کل چھاپے خانے ہوتے ہیں۔ ان میں سے کم درجے کے خوش نویس تو کچہریوں میں عرائض نویسی یا نقل نویسی کرتے تھے۔ البتہ اعلیٰ درجے کے خوش نویسوں کو امراء اور عمائدین شہر ملازم رکھ لیتے تھے۔ فقط عبدالرحیم خان خاناں کے دربار میں ایک سو خوشنویس کتابیں نقل کرنے پر مامور تھے۔

ابوالفضل نے اپنے ہمعصر اور پیش رَو درجنوں مشہور خطاطوں کے نام گنوائے ہیں۔ اکبری عہد کے خطاطوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ "ملک معظم فنِ خطاطی کے بڑے قدرداں ہیں۔ اور مختلف خطوں میں بڑی دلچسپی لیتے ہیں۔ ان کی سرپرستی میں خطِ نستعلیق کو خاص طور پر بڑا فروغ حاصل ہوا ہے۔ شاہی خطاطوں میں سرفہرست محمد حسین کشمیری ہے جس کو زرّیں رقم کا خطاب عطا ہوا ہے۔ وہ اپنے استاد مولانا عبدالعزیز پر بھی سبقت لے گیا ہے۔ اُس کے مدّوں اور دائروں میں نہایت موزوں تناسب ہے اور فن کے نقّاد اس کو مُلّا میر علی کا ثانی سمجھتے ہیں۔ دوسرے ممتاز خطاط مولانا باقر

ابن ملا میر علی، محمد امین مشہدی، مولانا عبدالحی، مولانا عبدالرحیم، میر عبداللہ، نظامی قزوینی، علی چمن کشمیری، اور نور اللہ قاسم ارسلان ہیں۔"

سلطنت مغلیہ کے زوال کے بعد فنِ خطاطی میں بھی زوال آیا۔ جب اس فن کے قدرداں اور سرپرست نہ رہے تو فن کیسے ترقی کرتا۔ پھر بھی دہلی، لکھنؤ، رامپور، لاہور، اور حیدرآباد دکن میں ۱۹ ویں صدی کے آخر تک بہت اچھے خطاط موجود تھے۔ ان کی لکھی ہوئی وصلیاں، قطعات، طغرے، اور قلمی کتابیں برصغیر اور یورپ کے کتب خانوں میں اب بھی بڑی تعداد میں پائی جاتی ہیں۔

مصوری

ہمارے ملک کے لوگ مصوری اور مجسمہ سازی کے فن سے کہ جڑواں بہنیں ہیں ہزاروں برس سے واقف ہیں۔ ہرچند کہ موہن جوڈارو یا گندھارا عہد کی رنگین تصویریں ابھی تک کہیں دریافت نہیں ہوئی ہیں لیکن مٹی، پتھر اور کانسے کی جو مورتیاں اور مجسمے کھدائی میں نکلے ہیں اُن کی تراش اور تناسب کے حُسن سے یہ نتیجہ اخذ کرنا بے جا نہ ہوگا کہ وادیٔ سندھ کے فن کاروں کو رنگین تصویریں بنانا بھی ضرور آتا تھا۔ یہ تصویریں غالباً ناریل کے پتّوں پر بنائی جاتی تھیں اس لئے موسم کی دست بُرد کی نذر ہو گئیں۔ البتہ اس قسم کی برگی تصویریں گجرات میں ملی ہیں جو سندھ سے ملحق ہے۔ اور کسی زمانے میں وادیٔ سندھ کی تہذیب کا ایک حصہ تھا۔

بُدھ مت کی بعض پُرانی کتابوں میں بھی رنگین تصویروں کا ذکر موجود ہے۔ یہ کتابیں چوتھی صدی قبل مسیح میں پتّوں پر لکھی گئی تھیں۔ ان میں

مگدھ (بہار) اور کوشل (یو۔پی) کے محلوں اور تفریح گاہوں کی دیواروں پر بنی ہوئی تصویروں کا تذکرہ جا بجا کیا گیا ہے۔ اسی طرح رامائن میں بھی راج دربار کی تصویروں کی طرف اشارے ملتے ہیں مگر اب نہ یہ عمارتیں ہیں اور نہ ان کی تصویریں۔ البتہ سب سے پرانی رنگین تصویریں جو آج بھی موجود ہیں ضلع مرزا پور کے جنوب میں جوگی مارا غار کی ہیں۔ یہ تصویریں دوسری صدی قبل مسیح کی ہیں۔ ان میں سُرخ رنگ کی فراوانی ہے۔ لیکن پیلا اور سیاہ رنگ بھی استعمال ہوا ہے۔ ان تصویروں میں عورتوں کے ناچ کی منظر کشی کی گئی ہے۔ اور مَردوں کے علاوہ ہاتھی، گھوڑوں پرندوں، درختوں، پھولوں اور رتھوں کی شبیہیں بھی بنی ہیں۔

مگر پُرانے زمانے کی سب سے مشہور تصویریں اجنتا اور باغ (گوالیار) کے غاروں کی ہیں۔ اجنتا کے غاروں کی تعداد ۲۹ ہے اور باغ کی ۸۔ یہ تصویریں پہلی اور چھٹی صدی عیسوی کے دوران مختلف اوقات میں بنائی گئی تھیں اور ہندوستان کے قدیم فنِ مصوّری کا شاہکار سمجھی جاتی ہیں —— ان تصویروں میں لال، پیلا اور نیلا رنگ استعمال ہوا ہے اور ان کا ماحول بڑی جنسی خوشی کا ہے۔ تصویریں بیشتر عورتوں کی ہیں اور وہ بھی ناچنے گانے والیوں کی۔ ان تصویروں میں بڑی شگفتگی، نفاست اور نزاکت ہے۔

لیکن اجنتا اور باغ کی روایت کا سُراغ مغربی یا شمالی ہندوستان میں کہیں نہیں ملتا بلکہ جنوبی ہند میں بھی ساتویں صدی کے بعد اس قسم کی تصویروں کے آثار نظر نہیں آتے۔ دراصل اجنتا کے بعد تقریباً آٹھ سو برس تک ہندوستانی مصوّری نے کوئی نمایاں ترقی نہیں کی۔ اس درمیانی دَور کی مصوّری کے نمونے فقط بنگال اور

گجرات میں دستیاب ہوئے ہیں۔ بنگال میں ناریل کے پتوں پر لکھی ہوئی کتابوں میں جو گیارہویں اور بارہویں صدی کی تصنیف ہیں اور گجرات میں چودہویں اور پندرھویں صدی کی کتابوں میں ــــ مثلاً سلطان احمد شاہ قطب الدین کے عہد کا وسنت ولاس کا ایک نسخہ ہے جس میں تصویریں کپڑے پر بنائی گئی ہیں۔ یہ خریطہ ۳۵ ۱/۲ ۱۱ انچ لمبا ہے۔ تصویروں کے رنگ نہایت شوخ سُرخ اور پیلے ہیں۔ لیکن یہ باتیں مسلمان بادشاہوں کے دَور کی ہیں۔

عربوں میں مصوری کا رواج نہ تھا اور شارع اسلام نے بھی شبیہیں بنانے کی ممانعت کر دی تھی لیکن حضرت عمر کے عہد میں جب عراق، ایران، شام اور فلسطین فتح ہوئے تو مسلمانوں کا واسطہ ساسانی اور بازنطینی تہذیبوں سے پڑا اور وہ اپنے آپ کو ان تہذیبوں کے اثر سے محفوظ نہ رکھ سکے۔ انہوں نے شان وشوکت اور عیش ونشاط کے مختلف طریقے اپنے پیش رَوؤں سے جلد ہی سیکھ لئے اور ان کی عمارتیں بھی ساسانی عمارتوں کی مانند رنگین تصویروں سے سجائی جانے لگیں۔ کہتے ہیں کہ اس کی ابتدا خلیفہ عبد الملک (۶۸۵ - ۷۰۵ء) نے کی تھی۔ اس نے بیت المقدس کی ایک مسجد میں آنحضرت صلعم کی شبیہ اور جنت جہنم کی تصویریں دیواروں پر بنوائیں۔ (مسلمانوں کا فن از زکی حسن جلد دوئم صفحہ ۵۰۶ منقول از ہندوستان میں فنون لطیفہ کی تاریخ از ونسنٹ اسمتھ صفحہ ۱۸۵) لیکن یہ تصویریں اب موجود نہیں ہیں البتہ مسلمانوں کے عہد کی سب سے پرانی تصویریں خلیفہ الولید (۷۰۵ - ۷۱۵ء) کے محل کی ہیں۔ الولید نے ۷۱۲ء میں ایک تفریح گاہ دریائے اُردن کے قریب تعمیر کروائی تھی اور اس کا نام قُصَیر عمرہ یعنی چھوٹا محل رکھا تھا۔ قُصَیر عمرہ کی عمارتیں اب کھنڈر ہو چکی ہیں مگر اُن کی دیواروں پر بنی ہوئی رنگین تصویریں ہنوز سلامت ہیں۔ مسلمان

غالباً اُس وقت تک تصویر کشی سے گریز کرتے تھے۔ چنانچہ قصیرِ عمرہ کی تصویریں عیسائی فن کاروں کی بنائی ہوئی ہیں۔ البتہ ان پر ساسانی فن مصوری کا رنگ غالب ہے۔ دیواروں پر بادشاہوں کی جو تصویریں کھینچی گئی ہیں ان میں ایک پر قیصر لکھا ہے۔ دوسری پر نجاشی اور تیسری پر یونانی زبان میں خسرو۔ ان کے علاوہ علامتی تصویریں بھی جا بجا بنی ہیں۔ مثلاً ایک تصویر فتح کی ہے۔ دوسری فلسفہ کی، تیسری تاریخ کی اور چوتھی شاعری کی۔ بعض دیواروں پر رقص و سرود اور شکار کے مناظر بھی دکھائے گئے ہیں۔ ان میں ناچنے گانے والی عورتیں قریب قریب برہنہ ہیں۔

خلفاء بنی عباس ساسانیوں کی تقلید میں بنی اُمیّہ سے بھی آگے بڑھ گئے۔ خلیفہ منصور نے اپنے محل کے گنبد پر ایک گھڑسوار کا مجسمہ بادنما کے طور پر نصب کیا تھا۔ خلیفہ امین کے دریائی بجروں پر شیر، شاہین اور جل پریوں کے مجسّمے بنے ہوئے تھے۔ خلیفہ المعتصم نے سامرہ میں جو محل تعمیر کیا تھا۔ اُس میں برہنہ عورتوں اور شکار کے مناظر دیواروں پر نقش تھے۔

کتابوں کو تصویروں سے آراستہ کرنے کا رواج مسلمانوں میں بارہویں صدی عیسوی میں شروع ہوا مگر ابتدائی دَور کی تصویریں زیادہ تر نسطوری عیسائیوں کی بنائی ہوئی ہیں۔ سب سے پُرانی کتابیں جن میں تصویریں ملتی ہیں کلیلہ دمنہ، الحریری کی مقامات (۱۲۳۷ء) اور کتاب اغانی ہیں۔

زوالِ بغداد کے بعد جب ایران اور توران پر چنگیز خاں کے جانشینوں کا تسلط ہوا تو مصوری کے دو مرکز بن گئے۔ ایک تبریز جو ایل خانیوں کا پایۂ

تخت تھا۔ اور دوسرا ہرات۔ ایل خانیوں کا تعلق براہ راست چین سے تھا۔ اس لئے تبریزی مصوری نے چینی مصوری سے گہرا اثر قبول کیا۔ جب تیمور نے سمرقند کو اپنا دارالسلطنت بنایا تو اقصائے چین کے فن کاروں کی پذیرائی وہاں بھی ہونے لگی۔ تیمور کا ایک بیٹا شاہ رُخ ہرات کا والی تھا۔ وہ علم وفن کا بڑا قدردان تھا۔ چنانچہ اس نے اپنے ایک درباری مصوّر کو باقاعدہ تعلیم کے لئے چین بھیجا تھا۔ شاہ رُخ کے زمانے میں ہرات مصوری کا بڑا اہم مرکز بن گیا۔ شاہ رُخ کے جانشین سلطان حسین مرزا نے بھی مصوّروں کی بڑی سرپرستی کی۔ انہیں میں مشہور زمانہ فن کار بہزاد بھی تھا۔ البتہ ۱۵۰۶ء میں جب سلطان حسین مرزا کا انتقال ہو گیا تو بہزاد ہرات سے تبریز چلا گیا اور شاہ اسمٰعیل صفوی کا ملازم ہو گیا۔

بابر کو مصوّری کا شوق اجداد سے ورثے میں ملا تھا۔ البتہ اس شوق کی تسکین فتحِ کابل کے بعد ہوئی۔ اس نے ہرات کے مصوّروں کی بالخصوص بہزاد کی تصویریں ڈھونڈ ڈھونڈ کر جمع کیں۔ چنانچہ اس کے کُتب خانے میں مصور کتابوں کا بہت نادر ذخیرہ تھا۔ ہمایوں کو ہندوستان میں تو مصوّری کی طرف توجہ دینے کی مہلت نہ ملی۔ لیکن جلاوطنی کے زمانے میں وہ جن دنوں تبریز میں شاہ طہماسپ صفوی کا مہمان تھا تو اس کی ملاقات دو مصوّروں ــــ میر سید علی تبریزی اور خواجہ عبدالصمد شیرازی سے ہوئی۔ ہمایوں کو ان کا فن بہت پسند آیا اور وہ ان کو اپنے ہمراہ دہلی لے آیا۔ یہاں اس نے میر سید علی کو نادرالملک کے خطاب سے نوازا اور داستان امیر حمزہ کی تصویریں بنانے پر مامور کیا مگر تصویر سازی کا کام ابھی شروع ہوا تھا کہ ہمایوں اس

دنیا سے چل بسا۔ عبدالصمد نے اکبر کے عہد میں اتنی ترقی کی کہ آخر کار ملتان کا صوبہ دار مقرر ہو گیا۔

مغلیہ فنِ مصوری کا آغاز دراصل اکبر کے عہد سے ہوتا ہے۔ اکبر سے پیشتر مصوری کا فن کم از کم شمالی اور مغربی ہندوستان میں بڑی کس مپرسی کے عالم میں تھا۔ اکبر نے اُس کو نئی زندگی، نئی توانائی اور نیا رُخ عطا کیا۔ اس نے ایرانی اور تُرک مصوروں کی سرپرستی پر اکتفا نہ کی بلکہ ہندوستانی مصوروں کو بھی گمنامی کے گوشوں سے نکال کر شہرت کی کُرسیوں پر لا بٹھایا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مغلیہ مصوری رفتہ رفتہ ایرانی اثر سے آزاد ہو گئی۔ اور اُس کا ایک آزاد اور خود مختار انفرادی کردار اُبھر آیا۔

اکبر کو تصویروں کا اتنا شوق تھا کہ اس نے فتح پور سیکری میں ایک نگار خانہ محل کے پاس بنوایا تھا جس میں چوٹی کے ایرانی اور ہندوستانی مصور کام کرتے تھے۔ بادشاہ کے اس شوق شبیہ کشی کا ذکر کرتے ہوئے ابوالفضل آئینِ اکبری میں لکھتا ہے کہ " خدیو عالم کا میلان شبیہ کشی کی جانب جوانی سے ہے۔ اور وہ اس فن کو رونق دینے کی پوری کوشش کرتے ہیں۔ اس لئے کہ مصوری سے تعلیم بھی ہوتی ہے۔ اور تفریح بھی۔ اس سبب سے اس فن کو فروغ ہوا ہے اور بہ کثرت مصوروں نے شہرت پائی ہے۔ شاہی داروغہ ہر ہفتے مصوروں کی تخلیقات ملک معظم کے رُوبرو پیش کرتے ہیں۔ بادشاہ ان کے کام کی خوبی کے مطابق ان کو انعام دیتا ہے۔ یا ان کی ماہانہ تنخواہ میں اضافہ کرتا ہے۔ مصوروں کو جن سامانوں کی ضرورت ہوتی ہے اُن کی بھی افزونی ہوتی ہے۔

اور اُن کی صحیح قیمتیں بڑی احتیاط سے مقرر کی گئی ہیں۔ بالخصوص رنگ آمیزی کا حسن خوب نکھرا ہے۔ اس کی وجہ سے تصویروں میں نئی آب و تاب آئی ہے۔ چنانچہ اب ایسے ایسے نادرۂ روزگار فن کار پیدا ہوئے ہیں جو بہزاد اور اہلِ فرنگ کی سحر کاری کی ہمسری کرتے ہیں۔ اُن کے خطوں کی نزاکت اور نقوش کی نفاست اور دستِ نگارش کی جرأت ایسی ہے کہ بے جان چیزوں میں بھی جان پڑ جاتی ہے۔ ایک سو سے زائد مصور پیشوائی کے رتبے پر فائز ہو چکے ہیں اور اُن کا آوازہ دُور دُور تک پہنچا ہے۔ اور وہ جو استادی کی منزل کے قریب ہیں یا جو آدھی مسافت طے کر چکے ہیں بے شمار ہیں۔ ہندی مصوروں کی بابت کیا لکھوں کہ ان کی تصویریں تو خیال کے صفحوں میں بھی نہیں سماتیں۔ اقلیم عالم میں ان کی نظیر بہت کم ملے گی۔" (ص ۳۰۷)

ابوالفضل نے دربار سے وابستہ ہندوستانی مصوروں کی جو فہرست دی ہے اور اُن کو جس طرح سراہا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ ہندوستانی مصور اپنے ایرانی استادوں پر نہ صرف سبقت لے گئے بلکہ انہوں نے رنگوں کی آمیزش میں بڑی جدت دکھائی اور مناظر اور شبیہوں کو ہندوستانی پیرائے میں اس چابکدستی سے منتقل کیا کہ ان کی تخلیقات ایرانی مصوری سے بالکل الگ ہو گئیں۔ لطف یہ ہے کہ ابوالفضل نے جن سترہ سربرآوردہ مصوروں کا ذکر کیا ہے ان میں میر سید علی اور خواجہ عبدالصمد شیریں قلم کے علاوہ ایک بھی ایرانی نہیں ہے۔ فرخ قلماق ترک ہے اور بقیہ دسونتھ، بساون، کیسو، لال مکند، مادھو، جگن، مہیش، کھیمکرن، تارا، سانولا، ہربنس اور رام۔

سب ہندوستانی ہیں۔ ان میں وسونتھ اور تباون زیادہ مشہور ہیں۔ وسونتھ کہار کا بیٹا تھا۔ اس کو بچپن ہی سے تصویریں بنانے کا شوق تھا۔ چنانچہ وہ اپنا شوق پورا کرنے کے لئے دیواروں پر تصویریں بنایا کرتا تھا۔ ایک روز اتفاقاً اکبر نے اس کو تصویریں بناتے دیکھ لیا۔ اور خوش ہو کر اس نے خواجہ عبدالصمد کے سپرد کر دیا۔ وسونتھ نے خواجہ کی شاگردی میں مصوری میں بہت تھوڑے عرصے میں کامل دستگاہ حاصل کر لی۔ اور "یگانۂ زمانہ اعد سرآمد روزگار" ہوگیا۔ بدقسمتی سے اس کے خرد کی روشنی پر دیوانگی کا "اندھیرا" چھا گیا اور اس نے خودکشی کر لی۔

اکبری عہد کی ابتدائی تصویروں میں قدرتی طور پر ہرات اور بخارا کے فنِ مصوری کی گہری چھاپ نظر آتی ہے۔ تصویر کے مختلف اجزا کی ترتیب و تنظیم اُن کی شکلیں، لباس، رنگوں کی آمیزش اور پس منظر کی عمارتوں کے نقشے سب ایرانی یا ترکی ہیں۔ لیکن ہندوستانی مصور جوں جوں فن میں مہارت حاصل کرتے گئے تصویروں کے اجزائے ترکیبی پر بھی آہستہ آہستہ ہندوستانی رنگ غالب ہوتا گیا۔ اِسی اثنا میں فرنگی پادریوں کی آمد و رفت شروع ہوئی تو درباری مصوروں کو ایک نئے اسلوبِ فن سے عہدہ برآ ہونا پڑا۔ سنہ ۱۵۸۰ء میں بادشاہ کی طلبی پر گوا سے جب دو پادری روڈلفوا کوے وی وا (RUDOLFVA QUAVIVA) اور انطونیو مان سرات (ANTONIA MONSERATE) فتح پور سیکری آئے تو انہوں نے اکبر کو انجیل کا ایک تحفہ پیش کیا۔ اس کتاب میں جا بجا ولندیزی فن کاروں

کی نہایت عمدہ تصویریں بنی ہوئی تھیں۔ انہوں نے حضرت عیسیٰ اور حضرت مریم کی دو نہایت خوبصورت تصویریں بھی بادشاہ کو نذر کیں۔ شاہی مصوروں نے ان تصویروں کے مطالعے سے سہ جہتی منظر کشی کا نیا ہنر اور رنگ آمیزی کا نیا طریقہ سیکھا۔ بلکہ بعض اوقات تو وہ اپنی تصویروں میں پرتگالی چہرے اور لباس اور عیسائی سنتوں کی شبیہیں بھی شامل کرنے لگے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اکبری دربار کے بعض حلقے مصوری کو خلاف شرع سمجھتے تھے۔ ان کا منہ بند کرنے کے لئے اکبر نے جو دلیلیں دیں ان کا ذکر کرتے ہوئے ابوالفضل لکھتا ہے کہ "بعض لوگوں کا خیال ہے کہ صورت بینی اور تمثال آرائی خوابِ غفلت کی باتیں ہیں۔ لیکن حقیقت بین آنکھوں کے لئے یہی چیزیں دانائی کا سرچشمہ اور جہالت کے زہر کی دوا ہیں۔ متعصب اور شریعت کی ظاہری تقلید کرنے والے فنِ مصوری کے دشمن ہیں لیکن ان کی آنکھیں اب سچائی کو دیکھنے لگی ہیں۔ چنانچہ ایک روز مصاحبوں کی نجی صحبت میں ملک معظم نے فرمایا کہ بہت سے لوگ مصوری کو ناپسند کرتے ہیں۔ مگر میں ان لوگوں کو ناپسند کرتا ہوں۔ مجھے تو یوں نظر آتا ہے کہ مصور خداشناسی میں بہتوں سے افزوں ہے۔ کیونکہ جس وقت وہ کسی جاندار چیز کو دیکھتا ہے اور اس کے ایک ایک عضو کی نقل اتارتا ہے تو اسے یہ ضرور محسوس ہوتا ہے کہ میں اس تصویر میں جان نہیں ڈال سکتا۔ کیونکہ کسی شے میں جان ڈالنا فقط خدا کے ہاتھ میں ہے۔ اس طرح اس کی معرفت میں اضافہ ہوتا ہے۔"

اکبر کے زمانے میں کتابوں کی تصویری تزئین پر بھی خاص توجہ دی گئی۔ داستانِ امیر حمزہ جس کی تصویر کاری کا فریضہ ہمایوں نے میر سیّد علی کے سپرد کیا تھا پچاس مصوّروں کے تعاون سے اکبر کے زمانے میں تکمیل کو پہنچی۔ ابوالفضل کے بیان کے مطابق اس داستان کے بارہ دفتر تیار ہوئے اور ان میں چودہ سو تصویریں مختلف قصّوں سے متعلق آراستہ کی گئیں مگر ان چودہ سو تصویروں میں سے اب فقط ایک سو ایک تصویریں باقی بچی ہیں جو ویانا، لندن اور امریکہ کے عجائب گھروں میں محفوظ ہیں۔ یہ تصویریں کاغذ کے بجائے کپڑے پر بنی ہوئی ہیں۔ داستان امیر حمزہ کے علاوہ چنگیز نامہ، ظفر نامہ، اقبال نامہ رزم نامہ، رامائن، نل دمن، کلیلا دمنہ اور عیار دانش کو بھی عمدہ عمدہ رنگین تصویروں سے سجایا گیا تھا۔ ابوالفضل لکھتا ہے کہ مصوّری کے فن کے فروغ پانے سے دوسرے متعلقہ فنون مثلاً نقاشی، جدول آرائی، صحافی اور مُذہبی کو بھی بہت ترقی ہوئی۔

اکبر کے زمانے میں کئی فن کار مل کر تصویریں بناتے تھے۔ مثلاً کوئی خاکہ کھینچتا تھا۔ کوئی ان خاکوں میں رنگ بھرتا تھا۔ کسی کے سپرد پس منظر کی نقاشی ہوتی تھی۔ البتہ تصویر پر نام اس فن کار کا ہوتا تھا جس کی نگرانی میں تصویر تیار کی جاتی تھی۔

اکبر کی طرح جہانگیر بھی تصویروں کا بڑا گرویدہ تھا۔ اس کی تربیت جس ماحول میں ہوئی تھی اس کا تقاضا بھی یہی تھا۔ چنانچہ اپنی فن شناسی کا ذکر کرتے ہوئے وہ تزکِ جہانگیری میں لکھتا ہے کہ ”مجھے تصویروں کا

ذوق اور ان کے فن کو سمجھنے کی اس حد تک مہارت ہو گئی ہے کہ اگر مصوّروں کی نقاشی کا کوئی نمونہ میری نظر سے گذرے تو میں فوراً اندازہ لگا لیتا ہوں کہ اس کا خالق کون ہے؟ حتّٰی کہ اگر ایک تصویر میں کئی چہرے ہوں اور ہر چہرہ الگ الگ مصوّروں کا بنایا ہوا ہو تو بھی فوراً بتا سکتا ہوں کہ کون سا چہرہ کس مصوّر نے بنایا ہے اور ایک تصویر کا چہرہ ایک مصوّر نے اور چشم و ابرو دوسرے مصوّر نے بنائے ہوں تو بھی میں بتا سکتا ہوں کہ چہرہ کس کا بنایا ہوا ہے اور چشم و ابرو کس کے بنائے ہوئے ہیں" (ص ۳۰۸)

جہانگیر نے باپ کے زمانے کے مشہور مصوّروں کے علاوہ نئے مصوّر بھی ملازم رکھے۔ اُس کے عہد کے مصوّروں میں خواجہ عبد الصمد، ابو الحسن، بشن داس، بچتر، فاروق بیگ، دولت، گوبردھن، آننت، منوہر، مادھو، عبد السلیم دھرم داس، دُرگا، مرزا غلام، اُستاد حسین، رحمان قلی، موہن اور نتھا زیادہ مشہور ہیں۔ اس نے محمد نادر اور محمد مُراد نامی سمرقند کے دو مصوّروں کو بھی اپنے دربار سے وابستہ کر لیا تھا۔ یہ دونوں آدمی کا چہرہ بنانے کے ماہر خیال کئے جاتے تھے۔

جہانگیر جب سفر کرتا تھا تو دو تین مصوّر اس کے ساتھ ہوتے تھے۔ راستے میں اگر کوئی نیا جانور، پرندہ، پھول یا درخت نظر آتا تو وہ ان کی تصویریں بنوا کر اپنے البم میں رکھ لیتا تھا۔ چنانچہ استاد منصور نے کشمیر کے سفر میں سَو سے زیادہ نئے پھولوں کی تصویریں بادشاہ کے لئے بنائی تھیں۔ وہ اپنے اِس شوق کا ذکر تزکِ جہانگیری میں بار بار کرتا ہے۔

جہانگیر کو ہر چند کہ کتابوں کی تزئین و آرائش سے زیادہ دلچسپی نہ تھی بلکہ وہ اپنے ذات سے متعلق واقعات اور اشیا رہی کی تصویریں بنواتا تھا۔ لیکن مُلّا واعظ کی مشہور کتاب انوارِ سُہیلی جہانگیر ہی کے زمانے میں تصویروں سے آراستہ ہوئی۔ اس کتاب کی تزئین غالبًا اکبر کے آخری ایام میں شروع ہو گئی تھی۔ کیونکہ دو تصویروں پر ۱۶۰۵ء لکھا ہوا ہے۔ انوارِ سُہیلی کی تزئین میں سولہ مشہور مصوّروں نے (دس ہندو اور چھ مسلمان) حصّہ لیا تھا۔ ان تصویروں کا ماحول مغلیہ دَور کی بیشتر تصویروں کے برعکس درباری نہیں بلکہ میدانی ہے۔ چونکہ کتاب میں جانوروں کے قصّے بیان کئے گئے ہیں۔ لہٰذا ان میں درختوں اور پہاڑوں کے مناظر کی فراوانی ہے۔ ان میں جو انسان ہیں وہ بھی زیادہ تر سادھو یا فقیر ہیں۔

جہانگیر کے زمانے میں ہندوستانی مصوّر برطانوی فنِ مصوّری سے بھی آشنا ہوئے یہ تصویریں برطانوی سفیر سر طامس رو (۱۶۱۵ء - ۱۶۱۹ء) نے جہانگیر کو پیش کی تھیں چنانچہ وہ ۲۷ نومبر ۱۶۱۵ء کے ایک خط میں ایسٹ انڈیا کمپنی کو لکھتا ہے کہ "بادشاہ اور اس کے مصوّر فنِ مصوّری کا نہایت اعلیٰ مذاق رکھتے ہیں۔ لہٰذا بہترین قسم کی تصویریں چُن کر بھیجی جائیں تاکہ بادشاہ کی خوشنودی حاصل ہو" اس درخواست کی تعمیل میں ۱۶۱۶ء میں کئی تصویریں ہندوستان آئیں۔ ایک تصویر لیڈی مانٹیگو کی تھی۔ دوسری لیڈی مولی لو کی ایک تصویر زہرہ (اور ساطیر (شہوت کا دیوتا) کی اور ایک تصویر یونانی دیوی ڈائنا کی جسے جہانگیر نے بہت پسند کیا اور حکم دیا کہ ان تصویروں کی نقلیں اُتاری جائیں۔

مغلیہ مصوری کا نقطۂ عروج جہانگیر اور شاہجہاں کا زمانہ تھا۔ شاہجہاں کو ہرچند کہ مصوری سے زیادہ عمارتیں بنوانے کا شوق تھا۔ پھر بھی اس نے باپ دادا کی روایت کو زندہ رکھا۔ اس کے درباری مصوروں میں گوبردھن، میر ہاشم، ہونہار، کلیان داس، بچتر، انوپ، ابوالحسن، اور بال چند خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ شاہ جہاں کا بڑا بیٹا داراشکوہ بھی مصوری کا بڑا دلدادہ تھا اور تصویروں کے باقاعدہ البم رکھتا تھا۔ انڈیا آفس لائبریری لندن میں اس کا ایک البم اب تک محفوظ ہے۔ بدنصیب شہزادے نے یہ البم اپنے دستخط سے ۱۶۴۱ء میں نادرہ بیگم کو تحفہ دیا تھا۔ شاہجہاں کا رجحان جہانگیر کے درباری مذاق کے برعکس فقیروں اور درویشوں کی طرف تھا۔ ممکن ہے اس کا باعث باپ پر داراشکوہ کے مزاج کا غلبہ ہو۔ بہرحال وجہ کچھ بھی ہو شاہ جہاں کے زمانے کی بیشتر تصویریں صوفیوں اور سادھوؤں کی ہیں۔

شاہ جہاں کے بعد دوسرے فنونِ لطیفہ کی طرح مصوری بھی بادشاہ اور اُمرائے سلطنت کی سرپرستی سے محروم ہوگئی۔ اورنگ زیب نے مصوروں کو ملازمت سے علیحدہ کردیا۔ اس کی ناپسندیدگی کے خوف سے دربار کے امیروں نے بھی مصوّروں کی طرف سے آنکھیں پھیر لیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہندو اور مسلمان دونوں مذہب کے مصوّروں نے راجپوتانہ اور کوہِ ہمالیہ کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں پناہ لی۔ ان علاقوں کے والیانِ ریاست چونکہ ہندو تھے۔ لہٰذا ان سے کوئی جواب طلبی نہیں ہوسکتی تھی۔ چنانچہ انھیں کی

سرپرستی کی بدولت ہندوستان میں مصوری کے دو نئے اسلوب ظہور میں آئے۔ اوّل راجستانی دوّم پہاڑی۔

لیکن یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ سلطنت کی سرپرستی اُٹھ جانے کے بعد سبھی مصوّر ترک وطن کر کے راجپوتانہ اور پہاڑی ریاستوں میں چلے گئے۔ یا مُلک میں مصوّری کا رواج ہی ختم ہو گیا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ۱۹ ویں صدی کے وسط تک دہلی، آگرہ، لاہور اور دوسرے بڑے شہروں میں پیشہ ور مصوّروں کے باقاعدہ بازار موجود تھے۔ اور لوگ ان سے تصویریں بنواتے اور خریدتے تھے۔ چنانچہ مرزا غالب غدر کے بعد اپنے ایک شاگرد منشی شیو نرائن کو لکھتے ہیں کہ :-

"بادشاہ کی تصویر کی یہ صورت ہے کہ اُجڑا ہوا شہر، نہ آدمی نہ آدم زاد مگر ہاں دو ایک مصوّروں کو آبادی کا حکم ہو گیا ہے۔ وہ رہتے ہیں سو وہ بھی بعد اپنے گھروں کے لُٹنے کے آباد ہوئے ہیں۔ تصویریں بھی اُن کے گھروں سے لُٹ گئیں۔ جو کچھ رہیں وہ صاحبانِ انگریز نے بڑی خواہش سے خرید لیں۔ ایک مصوّر کے پاس ایک تصویر ہے وہ تیس روپے سے کم میں نہیں دیتا۔ وہ کہتا ہے کہ تین تین اشرفیوں کو میں نے صاحب لوگوں کے ہاتھ بیچی ہیں۔ تم کو دو اشرفی کو دوں گا"

(۲۳ر اکتوبر ۱۸۵۸ء)

ہم اُوپر لکھ آئے ہیں کہ مغلوں سے پیشتر بھی گجرات اور راجپوتانہ میں مصوّری کا رواج موجود تھا۔ لیکن سترھویں صدی کی ابتدا سے پیشتر کی

راجستھانی مصوری کے نمونے اب باقی نہیں ہیں۔ راجستھانی مصوری کے مرکزوں میں بندیل کھنڈ، جودھپور، اودے پور، بیکانیر، جے پور اور مالوہ زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔ یہاں کے راجاؤں نے مصوروں کی بڑی قدردانی کی۔ البتہ راجستھانی مصوری اپنے اسلوب اور موضوع کے اعتبار سے مغلیہ مصوری سے قدرے مختلف ہے۔ مغلیہ مصوری میں زیادہ زور افراد یا واقعات کی تصویرکشی پر دیا جاتا تھا۔ اور اُس کا ماحول و مزاج درباری ہوتا تھا۔ عوامی نہیں ہوتا تھا۔ ان کے موضوعات بھی بیشتر دنیاوی اور غیر مذہبی یعنی سیکولر ہوتے تھے۔ اس کے برعکس راجپوت مصوری میں دیومالائی کہانیوں اور ہندوستان کی پرانی رزمیہ داستانوں اور عشق و محبت کے قصوں کی تصویرکشی کی جاتی تھی۔ ان تصویروں کے سب سے محبوب کردار کرشن جی اور ان کی بیوی رادھا تھے۔ چنانچہ راگ مالا کی بکثرت نظمیں تصویر کے پیرائے میں پیش کی گئی ہیں اور چھتیس راگوں اور راگنیوں کو مصوّر کیا گیا ہے۔

پہاڑی اسکول کے اہم مرکز کانگڑہ اور بسوہلی تھے۔ پہاڑی تصویروں کے چہرے، لباس اور زیور مقامی ہوتے تھے اور اُن کے رنگ نہایت شوخ ہوتے تھے۔

موسیقی

ہماری کلاسیکی موسیقی کے ٹھاٹھ مغلوں کی آمد سے بہت پہلے تکمیل کے سانچے میں ڈھل چکے تھے۔ اُسی زمانے میں کلاسیکی موسیقی کے بڑے مرکز جونپور،

گوالیار اور کشمیر تھے۔ جونپور میں کلاسیکی موسیقی کا قدردان سلطان حسین شرقی تھا۔ گوالیار میں راجہ مان تنوّر اور کشمیر میں سلطان زین العابدین۔ کشمیری موسیقی جونپوری اور گوالیاری موسیقی سے اس اعتبار سے مختلف تھی کہ اس کا رشتہ ایرانی اور تورانی موسیقی سے ملتا تھا۔ البتہ جونپوری اور گوالیاری موسیقی کے سب بول خواہ وہ پکے گانوں کے ہوں یا ٹھمری دادرا کے ہندی میں ہوتے تھے۔ اور ان کا موضوع کرشن جی اور رادھا کی عاشقانہ سرمستیاں تھا۔ البتہ بعض بولوں میں خواجہ نظام الدین اولیاء سے عقیدت کا اظہار بھی کیا جاتا تھا۔

مغلوں نے موسیقی کی تورانی اور ایرانی روایتوں میں پرورش پائی تھی اور وہ اپنے موسیقار بھی ہمراہ لائے تھے۔ مگر اُن کے کان یہاں کی سحر طراز موسیقی سے جلد ہی مانوس ہو گئے۔ انہوں نے دوسرے فنونِ لطیفہ کی مانند ہندوستان کی کلاسیکی موسیقی کو بھی اپنا لیا۔ اور اس کی سرپرستی میں لودھیوں اور سوریوں سے بھی آگے بڑھ گئے۔ شاہی محلوں اور اُمرا سلطنت کی حویلیوں کے در و دیوار گانے بجانے کی سُریلی آوازوں سے گونجنے لگے۔

ابوالفضل موسیقی کو "طلسمِ آگہی" سے تعبیر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ "موسیقی کی نیرنگی دیکھو کہ کبھی تو وہ شبستانِ دل کے حرم نشینوں کی زبان کے جلوے دکھاتی ہے اور کبھی ہاتھ اور تار کے حوالے سے اپنے چہرے کا تقدّس آشکارا کرتی ہے۔ اُس کی سُریلی آواز کان کے دریچوں سے ہزاروں تحفے سمیت دل میں داخل ہوتی ہے۔ سُننے والے اپنے اپنے مذاق کے مطابق خوش یا اُداس ہوتے ہیں۔ پس موسیقی سے دُنیا دار اور دُنیا بیزار دونوں ہی فائدہ اُٹھاتے ہیں۔"

اکبر کو موسیقی کا بہت شوق تھا چنانچہ اُس کے دربار میں چوٹی کے ہندی
یرانی، کشمیری اور تورانی موسیقار موجود رہتے تھے۔ اکبر نے ان کو سات صفوں
میں تقسیم کر دیا تھا۔ اور ہفتے میں باری باری سے اُن سے گانا سُنتا تھا۔ ابو الفضل
نے موسیقاروں کی تین صنفیں قائم کی ہیں۔ اوّل گوئندہ یعنی گوّیے دوئم سازندہ
اور سوئم خوانندہ جو شاید گوّیوں کے ساتھی ہوتے تھے۔ اُس نے آئینِ اکبری
میں ۳۶ موسیقاروں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں چودہ گوالیار کے گوّیے ہیں۔
چار ریاست دھر (وسطی ہند) کے۔ ایک مالوہ کا (باز بہادر) اور ایک آگرہ
کا۔ دو ہرات کے ہیں اور چھ مشہدی ہیں۔ ان میں سر فہرست میاں تان سین
ہیں جن کے بارے میں ابو الفضل لکھتا ہے کہ ہزار برس میں ایسا گوّیا
پیدا نہیں ہوا۔ پھر بچتر خاں، تان سین کے بیٹے تان ترنگ خان، باز بہادر،
بابا شوِرداس اور چاند خاں ہیں۔ موسیقاروں میں ۱۸ گوّیے ہیں جو سب کے
سب ہندوستانی ہیں۔ چار طنبورہ نواز ہیں، سرمندل، نَے، کرنا، سرنائی اور
سرمنڈل بجانے والے ایک ایک ہیں۔ بین اور غجکی بجانے والے دو دو ہیں
اور تین خوانندے ہیں جو مشہدی ہیں۔

اکبر کے اُمرا بھی موسیقی کے بڑے دلدادہ تھے۔ چنانچہ ماثر رحیمی میں
لکھا ہے کہ عبدالرحیم خان خاناں کے دربار میں آغا محمد نَے نواز، مولانا اصوتی
تبریزی کی اُستاد ملا علی، مولانا شرف نیشاپوری (نظیری کے بھائی) محمد مومن
طنبورہ نواز اور حافظ نظر تورانی ملازم تھے۔

جہانگیر کے درباری گوّیوں میں چھتر خان، ماکھو، حمزہ، پرویز داد،

خُرّم داد اور جہانگیر داد خاص طور پر مشہور ہیں۔ شاہجہاں کے گویوں میں دیرنگ خان اور لال خاں قابلِ ذکر ہیں۔ لال خان تان سین کے بیٹے بلاس کا داماد تھا۔ شاہجہاں نے اُس کو گُن سمندر کا خطاب دیا تھا۔ ایک اور مشہور گویا جگنا تھ تھا جس کو شاہجہاں نے کبرائی کا خطاب دیا تھا۔ جگنا تھ اور دیرنگ کے گانوں سے خوش ہو کر شاہجہاں نے ایک بار دونوں کو چاندی میں تُلوایا تھا اور ساڑھے چار ہزار نی کس انعام بھی دیا تھا۔

اورنگ زیب نے تخت نشین ہو کر درباری گویوں کو برطرف اور موسیقی کو ممنوع کر دیا۔ لیکن اورنگ زیب کے جانشینوں نے بوڑھے شہنشاہ سے دین داری کا انتقام لینے میں اعتدال اور شائستگی کی تمام حدیں توڑ ڈالیں ناچ گانا فن نہ رہا بلکہ خالص عیاشی کا وسیلہ بن گیا۔ طوائفوں اور اُن کے بھڑووں، دلالوں کی بن آئی۔ اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ مسخرے اور نقال بوڑھے امیروں کی سرِ دربار پگڑیاں اُچھالنے لگے۔ بادشاہوں کے شب و روز انہیں بدقماشوں کی صحبت میں بسر ہونے لگے اور اِن رنگ رلیوں میں کسی کو بھی سلطنت کے فرائض کا ہوش نہ رہا۔ مغلوں کے اخلاقی انحطاط کا اندازہ اسی سے ہوتا ہے کہ محمد شاہ (۱۷۱۹ء — ۱۷۴۸ء) جو ابوالمظفر ناصر الدین غازی کے لقب سے تخت پر بیٹھے تھے۔ تاریخ میں محمد شاہ رنگیلا کے نام سے مشہور ہوئے۔

مغلوں کا فنِ تعمیر

مغلیہ تہذیب کی سب سے عظیم الشان یادگار وہ عمارتیں ہیں جو اکبر

جہانگیر، شاہجہاں اور اورنگ زیب کے عہد میں تعمیر ہوئی تھیں۔ ان عمارتوں کے آثار پشاور سے بنگال اور کشمیر سے جنوبی سندھ تک قریب قریب ہر پرانے شہر میں اب بھی موجود ہیں۔ ان میں مسجدیں اور مقبرے، محل اور حویلیاں، قلعے اور شہر پناہ، باغ اور بارہ دریاں، مدرسے اور کارواں سرائیں، پل اور تالاب، رہائشی مکانات اور بازار سبھی شامل ہیں۔ بعض عمارتوں نے تو اپنے حسن و خوبی کی بدولت بین الاقوامی شہرت حاصل کرلی ہے اور سیاح انھیں دُور دُور سے دیکھنے آتے ہیں۔

مغلیہ دَور کی بیشتر عمارتیں ہر چند کہ آگرہ اور دہلی میں مرکوز ہیں پھر بھی پاکستان کی سرزمین ان سے خالی نہیں ہے۔ بالخصوص لاہور کہ سید محمد لطیف نے ۴۱۲ صفحے کی اور تحقیقاتِ چشتیہ کے مصنّف نے ۸۰۰ صفحے کی جو کتابیں لاہور کے آثار قدیمہ پر لکھی ہیں ان میں زیادہ تر ذکر مغلیہ عمارتوں ہی کا ہے۔

مغلوں کا فنِ تعمیر اُن کے پیش رو پٹھانوں کے آخری دَور کے فنِ تعمیر کی ترقی یافتہ شکل ہے البتہ مغلوں نے نئی نئی جدتیں پیدا کرکے اس فن کو کمال تک پہنچا دیا۔ پٹھانوں اور مغلوں کی عمارتوں میں بہت سی چیزیں مشترک ہیں۔ مثلاً اُونچے اُونچے محراب در محراب دروازے، مورچہ بند منڈیریں، مُرتفع کرسی، گنبد اور مینار، سنگ مرمر کی جالیاں اور کاشی کے نقش و نگار وغیرہ مگر فرق یہ ہے کہ پٹھانوں کی عمارتیں سادہ، ٹھوس اور بھاری بھرکم ہوتی تھیں۔ اور قوت اور شکوہ و جلال کا تاثر پیدا کرتی تھیں۔ اس کے برعکس مغلیہ عمارتوں کی امتیازی شان اُن کا حُسن ترتیب و تناسب، خوش نمائی، نفاست

اور نزاکت ہے۔ اس کے علاوہ مغل کشادہ تناظر کو عمارت کا لازمی جزو قرار دیتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی ہر عمارت کے چاروں طرف وسیع و عریض صحن اور باغ ضرور ہوتے تھے۔

سلطنت مغلیہ کے بانی بابر نے عالیشان عمارتوں کے ملک میں پرورش پائی تھی۔ منگولوں نے گو ماوراءالنہر کے شہروں کو جلا کر خاکستر اور عمارتوں کو مسمار کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی تھی۔ تب بھی سمرقند، بخارا، مرو اور خیوا میں سامانیوں اور خوارزمیوں کے عہد کی بچی بچائی اِکّا دُکّا عمارتوں کو دیکھ کر پتہ چلتا ہے کہ بارھویں تیرھویں صدی میں بھی ترکوں کا فنِ تعمیر کسی سے پیچھے نہ تھا۔ پھر جب منگولوں نے اسلام قبول کر لیا اور خیمہ و خرگاہ کی زندگی ترک کر کے شہروں میں بود و باش اختیار کی تو ان کو بھی لامحالہ محل اور قلعے، مسجدیں اور مقبرے بنوانے پڑے۔ امیر تیمور انھیں کا جانشین تھا۔ وہ لوٹ مار اور قتل و غارت گری میں منگولوں سے کم نہ تھا۔ لیکن اس کو تعمیرات کا بہت شوق تھا۔ وہ جہاں جاتا وہاں کے صنّاعوں اور ہنرمندوں کو اپنے ساتھ سمرقند لے جاتا تھا۔ اس نے سمرقند، بخارا، اُرگنج، کوکند، تاشقند اور مرو میں بے شمار خوش نما مسجدیں، مقبرے اور محل تعمیر کیے۔ اس کے دارالسلطنت تاشقند کا تو شمار دنیا کے خوبصورت ترین شہروں میں ہوتا تھا۔ چنانچہ چھ سو برس گذر جانے پر آج بھی سمرقند میں شاہ زندہ کے مقبرے، بی بی خانم کی مسجد، گورِ امیر اور اُلغ بیگ کے مدرسے کو دیکھ کر تیموری صنّاعوں کے تخیّل کی بلندی اور جمالیاتی ذوق پر عقل حیران رہ جاتی ہے۔ تیموریوں کے عہد میں

ترک صناعوں نے خاتم کاری اور کاشین کاری کے ہنر کو معراج تک پہنچایا۱۹ اور کندلی طرز کی دیواری مصوری کو بھی جس میں پتھر پر ابھرواں نقش و نگار بنائے جاتے ہیں۔ (جیسے تاج محل میں ہیں) معراج دیا۔

ان تعمیری روایتوں کی آغوش میں پلنے والے بابر کو بھلا ہندوستانی عمارتیں کیا پسند آتیں۔ اس کا خیال تھا کہ ہندوستانی معماروں کی منصوبہ بندی بالکل الٹکل پچوں ہوتی ہے۔ اور ان کی عمارتوں کی ڈیزائن بے جوڑ، اوٹ پٹانگ اور غیر متناسب۔ کابل سے آگرے جاتے ہوئے راستے میں اس کو جو پُرفضا جگہ نظر آئی وہاں پر اس نے تفریح گاہیں بنوائیں اور باغ لگوائے۔ اس کو آگرے کی عمارتیں بھی ایک آنکھ نہ بھائیں لہذا اس نے آگرے میں بھی نئی عمارتوں کا سلسلہ شروع کر دیا۔" اس وقت میرے محل میں" ۶۸۰ سنگ تراش روزانہ کام کرتے ہیں اور آگرہ، کوئل، سیکری، بیانہ، دھولپور اور گوالیار میں ۱۴۹۱ سنگ تراش کام کر رہے ہیں" وہ قلعہ آگرہ کی ایک باؤلی کا ذکر بڑے فخر سے کرتا ہے البتہ بابر نے قلعے کے اندر جو مسجد بنوائی تھی وہ اسے بالکل نہ جچی۔" یہ مسجد فنی اعتبار سے بہت ناقص ہے بالکل ہندوستانی طرز کی۔" (بابر نامہ جلد ۲ ص ۵۲۳)۔ کہتے ہیں کہ ہندوستانی معماروں کے کام سے غیر مطمئن ہو کر اس نے مشہور ترک صناع سنان کے چند شاگردوں کو آگرے بلوایا تھا مگر ان کے آنے سے پہلے ہی بابر خود دنیا سے چل بسا۔ بابر کے زمانے کی فقط دو عمارتیں اب تک سلامت ہیں۔ ایک پانی پت میں کابلی باغ کی مسجد اور دوسری سنبھل مراد آباد کی مسجد — ان مسجدوں کو مغل حاکموں نے غالباً مقامی آدمیوں

سے بنوایا تھا اس لئے اُن میں کوئی خصوصیت مغلیہ طرزِ تعمیر کی نہیں ملتی۔

مغلیہ طرزِ تعمیر کا آغاز در اصل اکبر سے ہوتا ہے۔ اکبر تہذیبی اِمتزاج کی پُرانی روایت کو آگے بڑھانے کا دل سے خواہش مند تھا۔ لہٰذا اس نے ہندوستان کے فنِ تعمیر پر بابر کی طرح ناک بھوں چڑھانے کے بجائے مقامی صنّاعوں اور معماروں کی پوری پوری حوصلہ افزائی کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ تُرکی اور ایرانی تخیل کو ہندوستانی پیرائے میں ڈھالنے کے تجربے جلد ہی شروع ہو گئے۔ اور تہذیبی امتزاج کے تصور کو عملی جامہ پہنانے میں ہندوستانی صنّاعوں نے بڑی ذہانت کا ثبوت دیا۔

اکبر نے اپنے پچاس سالہ دَورِ حکومت میں اتنی عمارتیں بنوائیں کہ ان کا جائزہ لینے کے لئے ایک پورا دفتر درکار ہوگا مگر اس نے فقط محل اور قلعے ہی نہیں تعمیر کئے بلکہ فلاحی تعمیرات پر بھی پوری توجہ کی۔ اس سے عام رعایا کو بھی تھوڑا بہت فائدہ ضرور پہنچا۔ ابوالفضل بادشاہ کی تعمیر پسندی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ

"شہنشاہ عالم پناہ عالی شان عمارتیں بنواتے ہیں اور اپنے جان و دل کے کاموں کو پتھر اور مٹّی کا جامہ پہناتے ہیں۔ چنانچہ پُرشکوہ قلعے تعمیر ہوئے ہیں جو ضعیف دل والوں کو عافیت بخشتے ہیں۔ اور باغیوں کو خوف زدہ کرتے ہیں اور فرماں برداروں کی خوشیاں بڑھاتے ہیں۔ اعلیٰ حضرت نے دلفریب نشیمن اور روح افزا مناظر بھی بنوائے ہیں۔ یہ عمارتیں سردی گرمی، برسات میں لوگوں کو پناہ دیتی ہیں۔ اور حرم کی شہزادیوں کو آرام پہنچاتی ہیں۔ گیتی پناہ نے بہت سی سرائیں بنوائی

ہیں جو جہاں نوردوں کے لئے آسودگی کا سرمایہ اور کم پونجی والے غریبوں کے لئے آسائش کا باعث ہیں۔ اور بہ کثرت تالاب اور کنوئیں کھدوائے ہیں جن سے عام رعایا کو زندگی اور زمین کو آبرو ملتی ہے اور دانشکدے اور عبادت خانے بنوائے ہیں اور آگہی کے طاقوں کی آرائش و دزیبائش جاری ہے۔ (آئین اکبری جلد اول ص ۱۱۵)

ابوالفضل نے عمارت کے سامانوں کے نِرخ اور مزدوروں کی اُجرت کی شرح بھی بڑی تفصیل سے بیان کی ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ چیزیں اور انسان کی قوّتِ محنت دونوں بہت سستی تھیں۔ البتہ روپیہ بہت مہنگا تھا۔ اکبری روپیہ خالص چاندی کا ہوتا تھا۔ عام سکّہ دام کہلاتا تھا۔ جو تانبے کا ہوتا تھا اور ایک روپے کے چالیس دام ملتے تھے۔

اشیائے عمارت سازی

سنگِ سُرخ	۳ دام فی من	بکائین	۵ دام فی گز۰
اینٹیں	۳۰ دام فی ہزار	گجِ شیریں (میٹھا چونا)	۱ روپیہ فی ۳ من
لکڑی شیشم	۱۵ دام فی گز	سیپ کی قلعی	۵ دام فی من
دیار	۸ دام ”	قلعی سنگین	۵ دام ”
بَبول	۵ دام ”	پچُونا	۲ دام ”
بیر	۵ دام فی سہ گز	بڑی کیلیں	۱۲ دام فی سیر
تُوت	۵ دام فی گز	دیناری کیلیں	۵ دام ”

گوگا (چھوٹی کیلیں)	۷ دام سیکڑہ	پسرکی	۱½ دام جوڑا
پیچ اور ڈھبری قلعی شدہ	۱۲ دام سیر	خس	۱½ روپیہ من
" " سادہ	۴ دام سیر	پیال برائے چھپر	۱۰ دام فی سیر
کھپریل سادہ	۸۶ دام فی ہزار	بھوسا	۳ دام من
" روغنی	۳۰ دام فی دس	مونج	۲۰ دام من
تُھلی	۲ دام فی تین	سن	۳ دام "
بانس	۱۵ دام کے بیس	گوند	۷۰ دام "
شیشہ	۴ دام کا ایک	سریش	۴ دام سیر
گیرو	۴۰ دام فی من	لوک	۱ روپیہ من
چکنی مٹی	۱ دام فی من		

مزدوروں کی اُجرت

گل کار قسم اول	۷ دام یومیہ	بیل دار	۳ دام یومیہ
" دوم	۶ دام "	چاہ کن	۲ دام "
" سوئم	۵ دام "	غوطہ خور	۴ دام "
		خشت تراش	۸ دام سیکڑہ
سنگتراش (نقاش)	۶ دام فی گز	سرخی کوب	۱½ دام فی ۸ من
سنگ تراش	۵ دام "	شیشہ تراش	۱۰ دام فی گز
پتھر پھوڑ	۲۲ جیتل فی من	بانس تراش	۲ دام یومیہ
		چھپر بند	۳ دام "
ترخان	۷ تا ۲ دام یومیہ	لکھیرا	۲ دام "
آرہ کش	۲½ دام فی مربع گز	آب کش	۳ دام "
مزدور	۲ دام یومیہ		

اکبری عہد کی پہلی عمارت ہمایوں کا مقبرہ ہے جس کی تعمیر ۱۵۶۴ء میں شروع ہوئی تھی۔ مقبرے کا میر عمارت مرزا غیاث نامی ایک ایرانی تھا۔ ممکن ہے کہ ایرانی مصوّروں کی مانند یہ شخص بھی تبریز سے ہمایوں کے ہمراہ آیا ہو۔ البتہ مقبرے کے بیشتر کاریگر ہندوستانی تھے۔ اور تعمیر کی نگرانی کے لئے ہمایوں کی ملکہ حاجی بیگم خود آگرے سے دہلی منتقل ہو گئی تھیں۔ اس عمارت کا تخیّل تو خالص ایرانی ہے لیکن اس کو بڑی خوبصورتی سے ہندوستانی پیرائے میں ڈھالا گیا ہے اور تہذیبی امتزاج کی یہ پہلی کوشش اتنی کامیاب ہے کہ پَرسی براؤن ہمایوں کے مقبرے کو تاج محل کے نقش اوّل سے تعبیر کرتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ یہ مقبرہ "سو سال قبل از وقت تعمیر ہوا تھا"۔ اس کی تعمیر پر پندرہ لاکھ (اکبری) روپے لاگت آئی تھی۔

ملکہ حاجی بیگم ایران کے دوران قیام میں ہمایوں کے ساتھ تھیں۔ کیا عجب ہے کہ انہوں نے ہمایوں کے مقبرے کا خاکہ کسی ایرانی عمارت سے متاثر ہو کر بنایا ہو۔ اس خیال کی تصدیق مقبرے کی کئی انفرادی خصوصیتوں سے بھی ہوتی ہے۔ مثلاً مقبرے پر پیازی شکل کا جو گنبد ہے اس انداز کے گنبد اُن دنوں فقط ایران ہی میں تعمیر ہوتے تھے۔ ہندوستان میں ان کا رواج نہیں تھا۔ کمانی دار طاقچے بھی ایرانیوں ہی کی اختراع ہے۔ اِن سے دیواروں کے سپاٹ پن کو دُور کیا جاتا تھا۔ پھر مقبرے کے اندر جو متعدد کمرے اور غلام گردشیں ہیں اُن کا ماخذ بھی ایران ہی ہے۔ البتہ مقبرے کی دوسری منزل پر جو نہایت سُبک چھتریاں اور نفیس

برُجیاں بنی ہیں وہ ہندوستانی طرز کی ہیں۔ پتھروں کی صاف ستھری تراش اور سنگِ سُرخ کی عمارت میں جا بجا سنگِ مرمر کے آرائشی جوڑ بھی ہندوستانی کاریگروں ہی کا کارنامہ ہیں۔

مغل چمن بندی کو عمارت کا لازمی جُز خیال کرتے تھے۔ چنانچہ ہمایوں کا مقبرہ بھی ایک وسیع اور عریض چمن کے وسط میں واقع ہے اور چار دیواری سے گھِرا ہوا ہے۔ باغ میں سے گزرنے کے لیے رَوِشیں بنی ہیں۔ اور باغ کو مختلف قسم کے پھولوں اور پودوں کے لیے چھوٹے چھوٹے قطعات میں بانٹ دیا گیا ہے۔ عمارت کے احاطے میں داخل ہونے کے لیے چاروں سمتوں پر چار نہایت پُر شوکت کمانی دار پھاٹک لگے ہیں۔ مقبرے کی اصل عمارت کے گِرد پتھر کا بہت چوڑا چبوترہ ہے جو زمین سے ۲۲ فٹ اُونچا ہے۔ چبوترے کی دیواروں میں بھی کمانیاں بنی ہیں جن کے اندر چھوٹے چھوٹے کمرے ہیں۔ یہ کمرے مقبرے کے ملازموں کے لیے بنائے گئے تھے۔ سنگِ سرخ کے اس مقبرے کو دُور سے دیکھو تو یوں لگتا ہے کہ جیسے کسی نے پوری عمارت کو تراش کر چبوترے پر رکھ دیا ہو۔

مگر اکبری دَور کی صحیح نمائندہ آگرے اور فتحپور سیکری کی عمارتیں ہیں۔ جن کا سلسلہ ۱۵۶۴ء میں شروع ہوا۔ ان عمارتوں کا تخیل ہندوستانی ہے اور ان کی بناوٹ میں بھی ہندوستانی روایتوں کا غلبہ ہے۔ البتہ ایرانی ترکی اثرات بھی موجود ہیں۔ اس قبیل کی پہلی عمارت قلعہ آگرہ کا سُرخ محل ہے جو اکبر کی دوسری عمارتوں کی طرح سنگِ سُرخ سے بنا ہے۔ اس میں اکبر کے سیاسی

مسلک کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ کیونکہ یہ عمارت اُس زمانے کی یادگار ہے جب اکبر نے راجپوت راجاؤں سے دوستانہ تعلقات مضبوط کر لئے تھے۔ ان کو اعلیٰ عہدوں سے نوازا تھا اور راجپوت رانیاں شاہی محل میں داخل ہونے لگی تھیں۔ چنانچہ سُرخ محل پر راجپوتی فنِ تعمیر کی چھاپ بہت نمایاں ہے۔ مثلاً ایوانوں کے کھمبوں کے پایوں کی ڈیزائن بالکل ہندوانہ ہے۔ محل میں کمانیاں اور محرابیں بہت ہی کم ہیں بلکہ ان کی جگہ دروازوں کو راجپوتی انداز میں اُفقی سِلوں پر قائم کیا گیا ہے اور نقش و نگار بھی راجپوتی ہیں۔

اکبری تعمیر کا شاہکار فتح پور سیکری ہے جو آگرے سے ۲۶ میل دُور واقع ہے۔ اکبر نے اس ویرانے کو جس میں جنگلی جانوروں کے سوا کوئی آبادی نہ تھی اپنا نمائشی دارالسلطنت بنانے کی ٹھانی۔ اور وہاں ایسی ایسی شاندار عمارتیں بنوائیں جو آج بھی اُس کی شاہانہ عظمت اور جمالیاتی ذوق کی گواہ ہیں۔ اس مصنوعی شہر کے اندر جس کی لمبائی دو میل اور چوڑائی ایک میل تھی شاہی خانوادے اور درباری امیروں کے علاوہ کسی کو مکان بنانے کی اجازت نہ تھی۔ اس اعتبار سے فتح پور سیکری دُنیا کا مُنفرد شہر ہے جس میں فقط اشرافیہ بستی تھی یا اس کے ملازمین۔ اکبر نے فتح پور سیکری میں تقریباً ۱۵ برس قیام کیا اور تب ۱۵۸۵ء میں لاہور منتقل ہو گیا اور پھر پندرہ برس تک وہیں رہا۔ اکبر کی وفات کے بعد فتح پور سیکری میں پھر کوئی عمارت نہیں بنی اور نہ کسی مغل بادشاہ نے وہاں قیام کیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جو شہر کروڑوں روپے کے خرچ اور لاکھوں انسانوں کی محنت سے تعمیر ہوا تھا جلد ہی سُنسان ہو کر شہرِ

خموشاں بن گیا۔

فتح پور سیکری کی عمارتوں کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل مذہبی، دوئم سیکولر۔ مذہبی عمارتوں میں سب سے عالیشان جامعہ مسجد اور اس سے ملحق بلند دروازہ ہے۔ اس کے علاوہ شیخ سلیم چشتی کا مزار اور اسلام خان کا مقبرہ بھی اسی ضمن میں آتا ہے۔ سیکولر عمارتوں میں دیوانِ خاص، دیوانِ عام، پنج محل، ملکہ مریم زمانی اور رانی جودھا بائی کا شہزا محل، اکبر کی پہلی بیوی سلطانہ رقیہ بیگم کا محل اور راجہ بیربل کا محل قابلِ دید ہیں۔ مذہبی عمارتیں سب کی سب کمانی دار اور سیکولر عمارتیں سب کی سب کڑی دار ہیں۔ کڑی دار عمارتوں کی کندہ کاری اور منبت کاری مندروں کے فنِ تعمیر سے ملتی جلتی ہے۔ البتہ مریم سلطانہ کے محل کی اندرونی دیواروں پر جو رنگین تصویریں بنی ہیں وہ ایرانی طرز کی ہیں۔ پرسی براؤن کا کہنا ہے کہ اس عمارت کے کاریگر پنجاب سے گئے تھے۔

پاکستان میں مغلیہ عہد کی سب سے پہلی عمارت کامران کی بارہ دری ہے یا تھی۔ یہ بارہ دری لاہور کے باہر دریائے راوی کے مغربی کنارے پر واقع تھی۔ اس کو ہمایوں کے چھوٹے بھائی کامران نے جو بابر کی وفات کے بعد لاہور پر قابض ہو گیا تھا ۱۵۲۴ء اور ۱۵۳۵ء کے درمیان بنوایا تھا۔ اُن دنوں دریا بارہ دری سے تھوڑے فاصلے پر بہتا تھا۔ لیکن جب دریا کا رُخ بدلا تو بارہ دری بہاؤ کی زد میں آگئی اور ٹوٹنے لگی۔ پھر بھی چار یا پانچ سال پیشتر تک اس کے بعض حصّے دریا کی دست بُرد سے بچ رہے تھے۔ مگر سنتے ہیں کہ

پچھلے سیلاب نے آخر اس ۴۱/۲ سو برس پرانی عمارت کو بالکل ہی غرقاب کر دیا ہے۔ یہ دو منزلہ بارہ دری اینٹ چونے سے پٹھان طرزِ تعمیر کے مطابق بنی تھی اور اس میں مغلوں کی کوئی خصوصیت نہ تھی البتہ پُر فضا جگہ کے انتخاب اور بارہ دری کے ساتھ باغ کی ترتیب میں مغلوں کے مذاق کو ضرور دخل تھا۔ سید محمد لطیف تاریخ لاہور مطبوعہ ۱۸۹۲ء میں لکھتے ہیں کہ "بارہ دری کے محرابوں کے نیچے دیواروں پر رنگ برنگی تصویریں اب بھی نظر آتی ہیں۔ اور پُرانے باغ کی رَوِشوں کے آثار بھی موجود ہیں۔ جنوب میں کمانی دار پُل کا ایک حصہ ابھی تک سلامت ہے۔ فواروں میں پانی وہیں سے آتا تھا۔" (ص ۱۱۲) مگر اب نہ بارہ داری باقی ہے اور نہ اُس کے نقش و نگار۔

ہمایوں کو تو لاہور میں رہنے کا موقع نہ ملا۔ البتہ اکبر نے اس شہر کو بہت پسند کیا۔ وہ تخت نشینی کے بعد کئی بار یہاں آیا اور مہینوں مقیم رہا اور ۱۵۸۴ء میں جب اس نے طویل مدت کے لئے لاہور میں قیام کیا تو اس شہر کی حیثیت دارالسلطنت کی ہو گئی۔ اور اس کی خوشحالی، رونق اور زیبائش میں بہت اضافہ ہوا۔ بادشاہ کی تقلید میں اُمرارِ دربار نے بھی لاہور میں اپنے لئے حویلیاں بنوائیں۔ اور دریا کے کنارے یا مغل پورہ اور باغبان پورہ میں تفریح گاہیں اور باغ لگوائے۔ اِسی شہر میں خان جہاں حسین قلی خان (۱۵۷۳ء) راجہ ٹوڈرمل (۱۵۸۱ء) عُرفی شیرازی (۱۵۸۲ء) راجہ بھگوان داس (۱۵۸۹ء) شیخ مبارک (۱۵۹۲ء) اور شیخ فیضی (۱۵۹۵ء) نے وفات پائی۔ مرزا عبدالرحیم خان خاناں اور شاہجہاں لاہور ہی میں پیدا ہوئے۔

پاکستان میں اکبر کے زمانے کی سب سے شاندار یادگار لاہور کا شاہی قلعہ ہے۔ لیکن یہ فوجی قلعہ نہیں بلکہ قلعہ نما شاہی محل ہے۔ سولہویں صدی میں دریائے راوی قلعہ کے نیچے بہتا تھا۔ اس وجہ سے پٹھان بادشاہوں نے اس پُرفضا اور محفوظ جگہ کو اپنی اقامت گاہ کے لئے منتخب کیا تھا اور یہاں عمارتیں تعمیر کی تھیں مگر قلعہ کا موجودہ بیرونی ڈھانچہ یعنی فصیل اور صدر دروازہ جواب بھی اکبری دروازہ کہلاتا ہے اکبر ہی کا بنوایا ہوا ہے اور وہ بارہ دری بھی جو قلعے کے وسط میں واقع ہے۔ ممکن ہے کہ اور عمارتیں بھی رہی ہوں جن کو توڑ کر بعد میں جہانگیر، شاہجہاں اور اورنگ زیب نے نئی عمارتیں کھڑی کیں۔ شہر پناہ کی چہار دیواری اور اس کے بیشتر دروازے بھی اکبر ہی کے بنوائے ہوئے ہیں۔ چہار دیواری تو اب قریب قریب منہدم ہو چکی ہے مگر دروازوں کے نام اور آثار اب تک باقی ہیں۔ مثلاً اکبری دروازہ، کشمیری دروازہ، مستی گیٹ، موچی دروازہ (جو اکبر کے ایک عہدہ دار موتی رام سے منسوب ہے) ٹکسالی دروازہ وغیرہ۔

لاہور جہانگیر کا بھی محبوب شہر تھا اور اس کا زیادہ وقت یہیں گزرتا تھا۔ لہٰذا اس نے بھی شاہی قلعے کی عمارتوں میں اضافے کئے۔ اور نئی عمارتیں بنوائیں۔ ایک انگریز سیاح سر تھامس ہربرٹ جہانگیر کی وفات سے ایک سال پیشتر (۱۶۲۶ء) لاہور آیا تھا جب کہ شہنشاہ یہیں مقیم تھا۔ وہ اپنے سفرنامے میں لکھتا ہے کہ

"قلعے کے اندر ایک محل ہے جس کے دو پھاٹک ہیں۔ پھاٹک کے اندر دو

صحن ہیں۔ ایک صحن سے گذر کر دیوانِ عام اور جھروکے کو راستہ جاتا ہے۔
جہاں رواج کے مطابق بادشاہ ہر روز رعایا کو درشن دیتا ہے۔ اور دوسرا
دیوانِ خاص کو جاتا ہے۔ جہاں وہ ہر رات آٹھ سے گیارہ بجے تک اُمرار سے
گفتگو کرتا ہے۔ دیوار پر طرح طرح کی تصویریں بنی ہوئی ہیں۔ ایک تصویر
میں جہانگیر قالین پر آلتی پالتی مارے بیٹھا ہے۔ اس کے دائیں جانب اس کے بیٹے
پرویز اور خرّم کھڑے ہیں۔ اور اُس کے بھائی مُراد اور جہاندار...
اور بائیں جانب راجہ مان سنگھ، راجہ رام داس، مقرّب خاں وغیرہ۔
ایک اور مقام پر بادشاہ آلتی پالتی مارے بیٹھا ہے۔ اور دروازے
پر حضرت مریم اور صلیب کی تصویریں بنی ہیں۔"

اکبری دروازے کے اندر دیوار پر جو شکار اور تفریح کی تصویریں بنی ہیں
ممکن ہے وہ بھی جہانگیر کے مصوّروں کی تخلیق ہوں۔ جہانگیر کی ایک تاریخی
عمارت شیخوپورہ کا ہرن مینار ہے جو تزکِ جہانگیری کے بیان کے
مطابق بادشاہ نے اپنے ایک ہرن کی یاد میں بنوایا تھا۔

مُغلوں کے فنِ تعمیر کا نقطۂ عروج شاہ جہاں کا عہد ہے۔ شاہجہاں شاہانہ
شان وشوکت میں اکبر اور جہانگیر سے بھی بازی لے گیا۔ اس کا شوقِ تعمیر
جنون کی حد تک بڑھا ہوا تھا۔ آگرے میں تاج محل، موتی مسجد اور اعتماد الدولہ
کا مقبرہ۔ دہلی میں لال قلعہ اور اس کے اندر کی عمارتیں، لاہور میں شالامار
باغ، جہانگیر کا مقبرہ اور شاہی قلعے کی بیشتر تعمیرات اور ٹھٹھہ کی جامع مسجد
شاہجہاں کے زندۂ جاوید کارنامے ہیں۔ البتہ اس نے ان یادگاری عمارتوں

پر جس بے دردی سے روپیہ پانی کی طرح بہایا۔ اُس کا ہزارواں حصّہ بھی رفاہی تعمیرات پر خرچ نہیں کیا۔

شاہجہانی دور کی عمارتوں کی ایک نمایاں خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ سنگِ سُرخ کی بجائے سنگ مرمر کی بنی ہوئی ہیں یا اُن میں سنگِ مرمر کی کثرت ہے۔ اس تبدیلی کا اثر فنِ تعمیر پر بھی پڑا ہے۔ کیونکہ سنگِ مرمر کا مزاج سنگِ سرخ سے بالکل مختلف ہے۔ اور اُس کے فنّی تقاضے بھی سنگِ سُرخ سے جدا ہیں۔ سنگِ مرمر کے حُسن کو اُبھارنے اور اس کی نفاست اور نزاکت کو نکھارنے کے لئے بڑے ماہر صناعوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ شاہجہاں کو سنگِ سُرخ بالکل پسند نہیں تھا۔ اُس نے آگرے اور لاہور کے قلعوں میں اکبر کی بنائی ہوئی عمارتوں کو تڑوا دیا۔ اور ان کی جگہ سنگ مرمر کی عمارتیں بنوائیں۔ چنانچہ لاہور کا دیوان عام، خواب گاہ، شیش محل مُثمّن بُرج اور نولکھا، شاہ جہاں ہی کی ہدایت پر از سرِ نَو تعمیر ہوئے تھے۔

لاہور کی شاہجہانی عمارتیں اتنی معروف ہیں اور اُن کے بارے میں اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے کہ ان کی تفصیل بیان کرنا بے سُود ہے۔ البتہ ٹھٹھ کی شاہجہانی مسجد اپنی بعض انفرادی خصوصیتوں کے باعث شمال کی عمارتوں سے چنداں مختلف ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ٹھٹھ کی مسجد سنگ مرمر کی نہیں بلکہ چُونے اور سنگ سُرخ سے بنی ہے۔ شاید اس وجہ سے کہ ٹھٹھ فقط ایک صوبائی شہر تھا۔ شاہی شہر نہ تھا یا اس وجہ سے کہ سنگِ مرمر کا اِس دُور دراز جگہ تک لانا مشکل تھا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس کی آرائش اور زیبائش میں

ٹھٹھے کی نقشی ٹائلوں سے کام لیا گیا ہے جن کے لئے یہ علاقہ بہت مشہور تھا۔ تیسری خصوصیت جو برِصغیر کی کسی مسجد میں نظر نہیں آتی۔ وہ بے شمار چھوٹے چھوٹے قبّے ہیں جو مسجد کے دونوں بازوؤں کے دالانوں پر نصب ہیں۔ اس قسم کے قبّے استنبول کی مسجدوں میں عام ہیں۔ اور عین ممکن ہے کہ کسی ترکی معمار نے ٹھٹھے میں اس کا تجربہ کیا ہو۔ ان قبوں کا افادی پہلو یہ ہے کہ آواز ان میں گونجتی ہوئی مسجد کے ایوان سے صدر دروازے تک پہنچتی ہے۔ اس طرح تکبیر کی جو صدا مسجد کے محراب سے بلند ہوتی ہے وہ مکبّروں کی مدد کے بغیر نمازیوں کی آخری صف تک آسانی سے سنائی دیتی ہے۔

اورنگ زیب کو شاہجہاں کی ذہنی عیاشیوں سے نہ تو کوئی رغبت تھی اور نہ شاہجہاں کی شاہ خرچیوں کے باعث خزانے میں اتنی سکت رہ گئی تھی کہ بڑے پیمانے پر تعمیرات کی جاتیں۔ اس کے علاوہ اورنگ زیب کی آدھی زندگی دکن کی مہم میں صرف ہوئی۔ یوں بھی سادہ مزاج بادشاہ کے لئے لال قلعہ دہلی اور شاہی قلعہ لاہور کے محل بہت کافی تھے پھر وہ نئی عمارتیں کیوں بنواتا۔ البتہ دہلی کی موتی مسجد اور جامع مسجد، لاہور کی شاہی مسجد اور بنارس اور متھرا کی تاریخی مسجدوں کا حسن دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ مغلوں کا فن تعمیر ہنوز مردہ نہیں ہوا تھا۔ اس میں اختراع اور جدّت کی صلاحیت تو باقی نہیں رہی تھی لیکن ذاتی صنّاعی کی ہنرمندیوں میں کوئی فرق نہیں آیا تھا۔ اورنگ زیب کی وفات کے بعد جس تیز رفتاری سے سلطنت کو زوال آیا اسی سرعت سے مغلیہ فن تعمیر نے بھی انحطاط کی راہ اختیار کرلی۔ اورنگ زیب کے جانشینوں نے جو عمارتیں بنوائیں وہ مغلیہ تہذیب کا قصیدہ نہیں بلکہ اس کا مرثیہ ہیں۔

آٹھواں باب

مُغلیہ تہذیب ہمعصر مغربی تہذیب کے آئینے میں

کسی مُلک کسی قوم کی تہذیب کیوں نہ ہو اُس کی شکست و ریخت کی داستان بڑی دردناک ہوتی ہے۔ چہ جائیکہ ایسی تہذیب جس سے ہماری جذباتی وابستگی ہنوز بہت گہری ہے اور جس کی سماجی، فنی اور اخلاقی قدروں کو ہم اب تک بہت عزیز رکھتے ہیں۔ بلکہ اس بات کے خواہشمند ہیں کہ نوجوان نسلیں بھی انھیں قدروں کی تقلید کریں۔

مغلیہ تہذیب کے زوال کے اسباب پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ بعض مورخین کا خیال ہے کہ سلطنت کی سرحدیں بہت پھیل گئی تھیں اور اس کے نظم و نسق کا لنگر سنبھالنے کے لئے جن صلاحیتوں کی ضرورت تھی وہ اورنگ زیب کے جانشینوں میں مفقود تھی۔ دوسروں کا کہنا ہے کہ مغلوں کے اخلاق پست ہو گئے تھے اور وہ لہو و لعب میں پڑ کر احکامِ شرعی کو بھلا بیٹھے تھے۔ کسی کی رائے ہے کہ مغلیہ فوج آرام طلب ہو گئی تھی۔ اور لڑنے مرنے سے جی چرانے لگی تھی۔ کوئی کہتا ہے کہ اُمرا کی سازشیں، بے وفائیاں، رقابتیں، اور خود غرضیاں زوال کا سبب بنیں۔ کوئی سکھوں، مرہٹوں، پٹھانوں اور راجپوتوں پر الزام دھرتا ہے کہ اُن کی شورشوں سے سلطنت کا شیرازہ بکھر گیا۔ یہ اسباب جزوی طور پر تو صحیح ہو سکتے ہیں اور اُن کے ثبوت میں بہ کثرت شہادتیں بھی موجود ہیں۔ لیکن زوال کے بُنیادی اسباب کچھ اور ہی تھے۔ یہ دُرست ہے

کہ اورنگ زیب کے جانشینوں میں نظم ونسق کی صلاحیتوں کی کمی تھی لیکن زوال کے آثار تو اورنگ زیب کے عہد ہی میں نمودار ہو گئے تھے۔ اورنگ زیب وہ شخص تھا جس کی عسکری ذہانت اور دلیری کا ہر شخص معترف ہے۔ وہ نہ شراب پیتا تھا نہ ناچ گانا سنتا تھا۔ اور نہ بد قماش عورتوں کو منہ لگاتا تھا۔ اس اعتبار سے اس کا ذاتی کردار بالکل بے داغ ہے۔ علمی لیاقت میں بھی اورنگ زیب کا کوئی پیش رو اس کی گرد کو نہیں پہنچتا پھر بھی وہ ناکامی کا داغ لیے اس دنیا سے رخصت ہوا۔ جہاں تک لہو ولعب کا تعلق ہے تو کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ اٹھارویں صدی میں جس ایسٹ انڈیا کمپنی نے ہندوستانیوں کو شکست دی اس کے انگریز ملازمین بھی بے تحاشا شراب پیتے تھے۔ جُوا کھیلتے تھے۔ ناچ رنگ کی محفلیں سجاتے تھے۔ اور اتنے ٹھاٹھ باٹھ سے رہتے تھے کہ انگلستان کے لوگ ان کو طنزاً نواب کہتے تھے۔ یہ بھی صحیح نہیں کہ مغلیہ فوج لڑنا مرنا بھول گئی تھی بلکہ بات یہ ہے کہ مغلوں کا عسکری نظام فرسودہ ہو چکا تھا اور سپاہیوں کی بھرتی اور تربیت کے طریقے بہت ناقص تھے۔ ان خرابیوں کا اندازہ اس وقت ہوا جب ہندوستانی فوج کو مغربی طرزِ جنگ سے واقف فوجوں کا سامنا کرنا پڑا۔ رہی اُمرا کی باہمی رقابتیں اور سازشیں سو وہ تو اکبر اور جہانگیر کے زمانے میں بھی ہوتی رہتی تھیں۔

ہمیں مغلیہ تہذیب کے زوال کے بُنیادی اسباب اُس خودکفیل معاشرے میں تلاش کرنا چاہیئے جس کو ایجاد و اختراع کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی تھی اُن آلات و اوزار میں تلاش کرنا چاہیئے جن میں صدیوں سے کوئی تبدیلی نہیں ہوئی تھی۔ اُس جاگیری نظام میں تلاش کرنا چاہیئے جس میں مزید ترقی کی گنجائش باقی نہیں رہ

گئی تھی۔ اُس مطلق العنان شخصی حکومت میں تلاش کرنا چاہیئے جس میں مُلک اور قوم کی قسمت کا فیصلہ کرنے کے تمام اختیارات بادشاہ اور اُمرار کو حاصل تھے اور رعایا کو کسی سطح پر بھی نمائندگی کا حق نہ تھا۔ اور نہ وہ اُمورِ سلطنت میں شرکت یا مداخلت کر سکتی تھی اور اُن افکار و عقائد میں تلاش کرنا چاہیئے جن کے باعث پڑھا لکھا طبقہ بھی کنوئیں کی مینڈک بن گیا تھا اور اس کی تلاش و جستجو کی صلاحیت کیوں اور کیسے کہنے کی صلاحیت سلب ہو چکی تھی۔ انگریز نہ آتے تو ممکن ہے کہ ایشیا کا یہ مردِ بیمار چین کی مانند سو دو سو سال اور گھسیٹ لے جاتا مگر اس بوڑھے کی طرح جس کے ہاتھوں میں جُنبش کی سکت نہ ہو مگر آنکھوں میں دم ہو۔ جو خود کچھ نہ کر سکتا ہو مگر جس میں دید کی ہوس باقی :۔۔

کارل مارکس نے کہیں لکھا ہے کہ کسی معاشرے کا خود کفیل ہونا بھی بعض اوقات اُس کی بربادی کا باعث ہوتا ہے۔ یہ بات ہمارے خود کفیل معاشرے پر سو فی صدی صادق آتی ہے۔ کیونکہ یہ خود کفالت ہی ہمارے حق میں بلائے جان ثابت ہوئی۔ ہم اناج، سبزیاں، کپاس، کپڑے، شکر، مسالے، سونا، چاندی لوہا غرضیکہ ضرورت کی قریب قریب سب چیزیں خود پیدا کرتے تھے۔ کسی دوسرے ملک کے محتاج نہ تھے۔ چنانچہ امیر اپنے مال میں اور غریب اپنے حال میں مست رہتا تھا۔ بادشاہتیں بدلتی رہیں لیکن اس اثنا میں ہماری پیداواروں یا طریقۂ پیداوار میں کوئی بُنیادی تبدیلی نہیں ہوئی۔ وہی ہل بیل، کُدال، پھاوڑے، ہنسیے، ہتھوڑے، وہی کھڈیاں اور بیل گاڑیاں جو گوتم بدھ کے زمانے میں استعمال ہوتی تھیں ستر ہوں اور اٹھارہویں صدی میں بھی رائج رہیں۔ مانا کہ مغلوں نے

بہت سی نئی صنعتوں کو رواج دیا۔ لیکن تھیں وہ دستکاریاں ہی۔ یورپ کے برعکس یہاں کاریگروں کی یعنی انسانی توانائی کی کمی کبھی محسوس نہ ہوئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہم کو ایسی خودکار مشینوں کی ایجاد کی ضرورت ہی نہ پڑی جو انسانی توانائی کا بدل ہوتیں یا جن کی پیداوار مروّجہ آلات و اوزار سے زیادہ ہوتی۔

معیشت کے خودکفیل ہونے کا ایک اور مہلک انجام یہ ہوا کہ کسی نے ملک کی بحری طاقت کی طرف کوئی توجہ ہی نہیں کی۔ حالانکہ برِصغیر تین سمتوں میں سمندر سے گھِرا ہوا ہے۔ حتیٰ کہ اکبر کے سے دُوراندیش بادشاہ کو بھی اس بات کا خیال نہ آیا کہ مبادا کوئی دشمن بحری راستے سے ساحل پر حملہ کردے۔ شاید خیال آ بھی نہیں سکتا تھا اس لئے کہ اُس وقت تک ہندوستان پر جتنے حملے ہوئے تھے وہ خشکی کے راستے سے ہوئے تھے۔ محمد بن قاسم پہلا اور آخری حملہ آور تھا جو سمندر کے راستے ملک میں داخل ہوا تھا۔ مگر اس واقعے کو صدیوں گذر چکی تھیں۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ مغلوں سے جن ملکوں کے سیاسی یا تجارتی تعلقات تھے یا آنا جانا تھا وہ بھی خشکی کے راستے میں پڑتے تھے۔ (ایران۔ ترکستان) حج کے قافلے بیشک پہلے عرب اور پھر پُرتگالی جہازوں سے سفر کرتے تھے لیکن سولہویں صدی میں کون سوچ سکتا تھا کہ یہ غیر ملکی تجارتی جہاز ہندوستان کی آزادی کے لئے خطرہ ثابت ہوں گے۔ البتہ ہوا یہی کہ انگریزوں کی بحری طاقت ہی ہماری غلامی کا سبب بنی۔

اورنگ زیب یا اس کے جانشینوں کے عہد میں جو بغاوتیں ہوئیں ان کی نوعیت مغربی ملکوں کی بغاوتوں سے بالکل مختلف تھی۔ مغربی ملکوں

کی بغاوتوں اور سیاسی تحریکوں کا سرغنہ اُبھرتا ہوا سرمایہ دار طبقہ تھا جو جاگیری نظام اور مطلق العنان شخصی حکومت کو ختم کرنا چاہتا تھا تاکہ سرمایہ داری کے فروغ میں جو رُکاوٹیں ہیں وہ دُور ہو جائیں۔ اس کے برعکس ہمارے ملک میں ستناسیوں کی یا سرحد کے پٹھانوں کی یا اہلِ سندھ و پنجاب کی یا جاٹوں، مرہٹوں اور سکھوں کی جو شورشیں اُٹھیں ان کی پشت پر یہاں کے تاجر، بیوپاری اور کارخانہ دار نہ تھے بلکہ وہ زرعی طبقوں کی شورشیں تھیں جو مذہبی، قبائلی یا علاقائی عصبیتوں کا رنگ اختیار کر لیتی تھیں۔ مگر وہ سب کی سب جاگیری نظام کے حدود کے اندر رہ کر ہی اپنا حق مانگتی تھیں۔ جاگیری نظام کو توڑنا نہیں چاہتی تھیں۔

جاگیری نظام کی خرابیوں پر ہم پچھلے صفحات میں تفصیل سے بحث کر چکے ہیں۔ سترہویں اور اٹھارویں صدی میں بھی جاگیری نظام کی گرفت ملک کی معیشت اور سیاست پر اتنی سخت تھی کہ تجارت پیشہ طبقہ یعنی مستقبل کا سرمایہ دار اُس سے ٹکر لینے کا خیال بھی نہ کر سکتا تھا اور نہ اپنے حقوق کے لیے کوئی تحریک شروع کر سکتا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ اس زمانے میں ٹھٹھہ، سورت، احمد آباد، ہگلی، ڈھاکہ اور چاٹگام وغیرہ بڑے تجارتی شہر تھے لیکن وینس یا جینوا کی مانند وہ آزاد اور خود مختار شہر نہ تھے جن میں سرمایہ داروں کا سکہ چلتا ہو۔ اُن کی زندگی اور موت تو مغل حاکموں کی مرضی پر موقوف تھی۔

اس معاشرتی جمود کا عکس اُس وقت کے افکار و اعتقادات میں بھی ملتا ہے۔ کیونکہ کسی جامد معاشرے سے افکارِ تازہ کے نمود کی توقع فضول ہے۔

جس طرح کنوئیں کے بند پانی میں موجیں نہیں اُٹھتیں اُسی طرح بند سماج کے اندر بے اطمینانی، شک اور تلاش و تغیر کا جذبہ مشکل سے اُبھرتا ہے۔ چنانچہ ۱۷، ویں ۱۸ ویں صدی میں کیا ہندو کیا مسلمان سب قسمت کے طلسم میں گرفتار تھے۔ کیا عالم دین اور صوفی، کیا سنت اور سادھو اور بھگت سب اسی بات پر زور دیتے تھے کہ یہ دُنیا سرائے فانی ہے۔ اس سے دل نہ لگاؤ بلکہ عاقبت کو سدھارنے کی فکر کرو۔ جو اُٹھتا تھا صبر و قناعت، فقر اور فروتنی کی تعلیم دیتا تھا۔ دُنیاوی حالات کو بدلنے کی کوئی بھی تلقین نہیں کرتا تھا۔

یہ تھیں وہ بُنیادی خرابیاں جنہوں نے مغلیہ تہذیب کی بہ ظاہر نہایت عالی شان اور سنگین عمارت کو دیمک کی طرح چاٹ کر کھوکھلا کر دیا تھا۔ اور جب اس کا سابقہ تازہ دم انگریزوں سے پڑا تو معاشرے کے ذہنی اور مادّی قویٰ میں اتنی طاقت باقی نہ رہی تھی کہ وہ کسی جگہ بھی دُشمن کا جم کر مقابلہ کر سکتا۔

(۲)

ہندوستانی تہذیب کو شکست دراصل جنگ پلاسی (۱۷۵۷ء) میں نہیں ہوئی بلکہ اس کی تقدیر کا فیصلہ ۱۴۵۳ء میں اُسی دن ہو گیا تھا جس دن سلطان محمد فاتح نے قسطنطنیہ (استنبول) کو فتح کیا تھا۔ قسطنطنیہ اُن دنوں دُنیا کی سب سے بڑی تجارتی منڈی تھا۔ چین کے تجارتی قافلے بخارا اور سمرقند سے گذرتے ہوئے وہیں پڑاؤ ڈالتے تھے۔ ہندوستان کے قافلے کابل، ہرات، اصفہان اور تبریز سے ہو کر وہیں پہنچتے تھے۔ اسی طرح جاوا، لنکا، ساحل ملابار، گجرات اور سندھ

کے تجارتی جہاز قسطنطنیہ کے لئے اپنا مال اُرمزؔ اور بصرے کی بندر گاہوں میں اُتارتے تھے۔ پھر وہ تجارتی راستہ بھی تھا جو یمن، شام و فلسطین سے قسطنطنیہ پر ختم ہوتا تھا۔ گویا قسطنطنیہ اُن دنوں بین الاقوامی تجارت کا مرکزِ اتصال تھا۔ اِس منڈی پر وینس، جینوا اور دوسرے اطالوی شہروں کے بیوپاریوں کا قبضہ تھا۔ یہ بیوپاری قسطنطنیہ میں اکٹھا ہونے والا مال اپنے جہازوں میں لادکر فرانس، اسپین، پرتگال، ہالینڈ، بلجیم، برطانیہ اور جرمنی کی بندرگاہوں تک لے جاتے تھے۔ اور مالا مال ہوتے تھے۔ اطالوی سوداگروں کی یہی خوش حالی اٹلی میں نشاۃ ثانیہ کا سبب بنی۔ اور علم و ادب، مصوری، موسیقی، عمارت سازی، اور دوسرے فنون کو بے حد فروغ ہوا اور اٹلی کے قریب قریب ہر بڑے شہر مثلاً پیڈوا، روم، بولونیا، جنیوا، وینس، پیسا اور نیپلس میں بڑی بڑی یونیورسٹیاں قائم ہوگئیں۔ ان سب کی سرپرستی اٹلی کا تجارت پیشہ طبقہ کرتا تھا۔ قسطنطنیہ پر ترکوں پر قبضہ ہوا تو یہ تجارتی منڈی اطالوی بیوپاریوں کے ہاتھ سے نکل گئی لہٰذا اُن کو ایک ایسے متبادل راستے کی تلاش ہوئی جو ترکوں کی دست بُرد سے محفوظ ہو۔ بارے نصف صدی کی مسلسل کوششوں کے بعد یہ گوہر مُراد اُن کے ہاتھ آگیا۔ ۱۴۹۲ء میں کولمبس نے۔ جو ہندوستان کو ڈھونڈنے نکلا تھا امریکہ کو دریافت کرلیا۔ اور ۱۴۹۸ء میں واسکوڈی گاما بحرِ اطلانٹک اور بحرِ ہند کو عبور کرتا ہوا کالی کٹ پہنچ گیا اور تب مغرب کے لئے مشرق کے استحصال کی راہیں کُھل گئیں۔ اور یورپ میں سرمایہ داری نظام کی بُنیاد پڑی۔ اور مشینی ایجادات اور سائنسی انکشافات اور جدید علوم فنون کا

سلسلہ شروع ہو گیا۔

یورپ کے جدید انسان نے پندرھویں صدی میں جنم لیا البتہ اس کا شعور ۱۶ ویں اور ۱۷ ویں صدی میں بیدار ہوا اس نئے انسان کا پہلا اور سب سے بڑا تاریخی کارنامہ جوہان گوٹن برگ نامی ایک جرمن کا بنایا ہوا چھاپہ خانہ تھا جس میں اُس نے ۱۴۵۶ء میں متحرک ٹائپوں کی مدد سے پہلی کتاب چھاپی۔ (چین اور تبت میں لکڑی کے ٹھوس چھاپوں سے کتابیں چھاپنے کا رواج صدیوں پیشتر سے تھا مگر کسی کو اس میں اصلاح کرنے کی توفیق نہیں ہوئی تھی) تھوڑے ہی عرصے میں یورپ کے ہر بڑے شہر میں چھاپے خانے قائم ہو گئے اور کتابیں چھپنے لگیں۔ چھاپے خانوں کے رواج پانے سے علم پر سے کلیسا کی صدیوں کی اجارہ داری ختم ہو گئی۔ روشن خیال فلسفیوں اور سائنس دانوں کو بھی اپنے خیالات اور تجربات لوگوں تک پہنچانے کا موقع ملنے لگا۔ اور ذہنی انقلاب کی راہیں کھل گئیں۔

کولمبس اور واسکوڈی گاما نے نئی دنیائیں جان پر کھیل کر دریافت کی تھیں۔ لیکن بحر اطلانتک اور بحر ہند کے سے خطرناک سمندروں کو بادبانی جہازوں میں عبور کرنا ہر کس و ناکس کے بس کی بات نہ تھی۔ لہٰذا ضرورت اس بات کی تھی کہ جہاز رانی کے ایسے آلات و اوزار ایجاد کئے جائیں جن سے بحری سفر کی دشواریاں کم ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ سولھویں صدی کی بیشتر سائنسی ایجادوں کا تعلق علمِ فلکیات سے ہے کہ جہازوں کی صحیح رہنمائی اجرامِ فلکی ہی کی مدد سے ہو سکتی تھی یا جہازوں میں استعمال ہونے والے آلات سے۔

اسی اثنا میں کوپرنی کس (۱۴۷۳ء - ۱۵۴۳ء) نامی سائنس داں نے ایک ایسا انقلابی انکشاف کیا کہ علم واعتقاد کی دُنیا زیر و زبر ہو گئی۔ کوپرنی کس پولینڈ کا باشندہ تھا۔ لیکن اس کی تعلیم روم یونیورسٹی میں ہوئی تھی اور وہ وہیں فلکیات کا پروفیسر تھا۔ اس زمانے میں کیا مشرق کیا مغرب ہر جگہ طلبا کو بطلیموس (۱۲۷ء - ۱۵۱ء مصنف المجسطی) کے نظام فلکی کی تعلیم دی جاتی تھی۔ اس نظام کو یہودیوں، عیسائیوں اور مسلمانوں میں تقدس کا درجہ حاصل تھا اور اُس کی مخالفت کفر و الحاد سے کم نہیں سمجھی جاتی تھی۔ بطلیموسی نظام کے مطابق زمین کائنات کا مرکز ہے۔ اور سورج، چاند، سیارے زمین ہی کے گرد گھومتے ہیں۔ حالانکہ مشہور یونانی فلسفی اور حساب داں فیثا غورث (۵۸۲ - ۵۰۷ ق م) نے بطلیموس سے پانچ سو برس پیشتر علم حساب کی مدد سے یہ دعویٰ کیا تھا کہ کائنات کا مرکز زمین نہیں بلکہ سورج ہے لیکن ارسطو کی دلیلوں کے آگے اُس کی کسی نے نہ سُنی۔

کوپرنی کس فیثا غورث کی دلیلوں سے واقف تھا اور اس کا ذہن بھی یہی گواہی دیتا تھا کہ فیثا غورث کا دعویٰ معقول ہے لیکن بطلیموس کو رَد کرنے کے لئے اس کے پاس کوئی ثبوت نہ تھا۔ اس کے علاوہ وہ کلیسائے روم کو بھی ناراض کرنا نہیں چاہتا تھا۔ لہٰذا اس نے معلمی سے استعفےٰ دے دیا اور پولینڈ واپس چلا گیا۔ اور فلکیات کے مطالعے میں مصروف ہو گیا۔ اُس نے ۱۵۰۹ء اور ۱۵۱۱ء کے گہنوں کا خاص طور سے مطالعہ کیا۔ اور سیاروں کی حرکت کا جو مفروضہ اُس نے بنایا تھا اُس کے مطابق زہرہ، مشتری، عطارد اور زحل کے مقامات کے بارے میں پیش قیاسی کر دی۔ یہ پیش قیاسی حرف بہ حرف صحیح ثابت ہوئی۔

گویا نظامِ بطلیموسی کا ردِ ہاتھ آگیا۔

تب کوپرنی کس نے "اجرامِ فلکی کی حرکت وگردش" کے عنوان سے ایک کتاب لکھی اور یہ ثابت کیا کہ کائنات کا مرکز زمین نہیں بلکہ سورج ہے اور تمام سیارے بشمولِ زمین اُس کے گرد گھومتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ زمین گول ہے اور وہ خود اپنے محور پر چوبیس گھنٹے میں گردش کر جاتی ہے مگر کلیسا کے خوف سے وہ اس کتاب کو اپنی زندگی میں شائع نہ کر سکا۔ مطبوعہ کتاب کا نسخہ کوپرنی کس تک اس وقت پہنچا جب وہ دَم توڑ رہا تھا۔

اس کتاب کا شائع ہونا تھا کہ پادریوں میں تہلکہ مچ گیا مگر کوپرنی کس نے اپنی تصنیف پاپائے روم کے نام معنون کی تھی جو اتفاق سے قدرے روشن خیال آدمی تھا اس لئے رومن کیتھولک پادریوں کو خاموش ہونا پڑا۔ البتہ مارٹن لوتھر اور جان کالون جیسے عیسائی "مصلحین" نے کوپرنی کس کی شدت سے مخالفت کی اور اُس کو احمق، جاہل، اور انجیل کی تعلیمات کا دشمن سب کچھ کہہ ڈالا۔

کوپرنی کس کے ان نظریوں کی سچائی اور افادیت کا اندازہ ممکن ہے کہ زمین پر نقل وحرکت کرتے وقت نہ ہو سکے لیکن آج کل بھی کوئی ہوائی جہاز یا پانی کا جہاز اِن نظریوں کی خلاف ورزی کرکے ایک دن سلامت نہیں رہ سکتا۔

دوسرا سائنس داں جس نے کوپرنی کس کے کام کو آگے بڑھایا گلیلو (۱۵۶۴ - ۱۶۴۲) تھا۔ اس کے کارناموں کے باعث برٹرنڈرسل گلیلو کو

جدید سائنس کا بانی کہتا ہے۔ گلیلو پیسا (اٹلی) کا رہنے والا تھا۔ اور اُس نے وہیں یونیورسٹی میں تعلیم پائی تھی۔ ایک دن وہ گرجا گھر میں بیٹھا ہوا تھا کہ اُس کی نظر چھت سے لٹکے ہوئے فانوس پر پڑی جو برابر ہل رہا تھا۔ گھر آکر اُس نے جستے کی چھوٹی بڑی گولیاں لیں، اُن کو چھوٹی بڑی رسیوں سے باندھا۔ اور ایک ساتھ چھت سے لٹکا دیا۔ اس نے دیکھا کہ وزن سے قطع نظر سب گولیاں حرکت کا فاصلہ مساوی وقت میں طے کرتی ہیں۔ دیوار گھڑی کا پنڈولم اس کے بعد بنا۔ گلیلو کی دوسری دریافت یہ تھی کہ بلندی سے زمین پر گرنے میں تمام اشیاء خواہ بھاری ہوں یا ہلکی مساوی وقت لیتی ہیں۔ انھیں دریافتوں کی بنا پر گلیلو نے حرکیات (DYNAMICS) کے قوانین وضع کیے۔ دُوربین کا موجد بھی گلیلو ہے حالانکہ ولندیزی سائنس داں بھی کام چلاؤ دُوربین بنانے لگے تھے۔

گلیلو کی ایجادوں پر پادریوں کو بہت غصہ آیا چنانچہ ۱۶۱۶ء میں اس پر بدعت کے جرم میں کلیسا کی مذہبی عدالت میں مقدمہ چلایا گیا۔ گلیلو نے یہ تو کہا کہ "میں اس خیال سے باز آتا ہوں کہ سورج کائنات کا مرکز ہے اور ساکت ہے" مگر پھر دھیرے سے بولا کہ "خواہ میں کچھ کہوں زمین سورج کے گرد گھومتی رہے گی۔"

کلیسا کی سائنس دشمنی کے باعث اٹلی میں سائنسی تجربات کا سلسلہ رُک گیا۔ لیکن مغربی یورپ بالخصوص برطانیہ اور ہالینڈ وغیرہ میں سائنس کی رفتار برابر ترقی کرتی رہی۔ جرمن سائنس داں کپلر (۱۵۷۱ء — ۱۶۳۰ء) نے اجرامِ فلکی کی حرکت کے تین قانون دریافت کیے۔ ولیم ہارفے (۱۵۷۸ء — ۱۶۵۷ء)

نے قلب کی حرکت اور خون کی گردش کا راز معلوم کیا۔ گلیلو کے شاگرد توریَ چلی (۱۶۰۸ء — ۱۶۴۷ء) نے بیرامیٹر بنایا جس سے موسم کے حالات کا پتہ چل سکتا تھا۔ پیسکل (۱۶۲۳ء - ۱۶۶۲ء) نے حساب کرنے کی مشین ایجاد کی - اور HYDROLIC PRESS اور HYDROLIC JACK کی بنیاد رکھی - رابرٹ بوائل نے (۱۶۲۱ء — ۱۶۹۱ء) گیس کے دباؤ کا قانون معلوم کیا - جو اسٹیم انجن اور ڈیزل انجن کی اساس بنا۔ چنانچہ ہوا اور گیس سے چلنے والی تمام مشینیں بوائل ہی کے قانون کے مطابق بنتی ہیں - اور پھر سترہویں صدی کے سب سے بڑے سائنس داں سر اسحاق نیوٹن (۱۶۴۲ء - ۱۷۲۷ء) کے کارناموں سے کون واقف نہیں جس نے کششِ ثقل کا قانون دریافت کیا۔

یہ تو اُن سائنس دانوں کا ذکر ہے جن کے نام اور کام سے ہر طالب علم واقف ہے ورنہ ۱۶ ویں اور ۱۷ ویں صدی کی سائنسی دریافتوں اور ایجادوں کی فہرست بہت طویل ہے - اگر کسی کو تفصیلات جاننے کا شوق ہو تو اُس کو مؤلف کی کتاب (A HISTORY OF SCIENCE TECHNOLOGY AND PHILOSOPHY) جلد اوّل و دوئم پڑھنی چاہیئے - جہاں تک سائنسی اور میکانکی ایجادوں کا تعلق ہے پہلی خورد بین ۱۵۹۰ء میں، دور بین ۱۶۰۸ء میں، تھرمامیٹر ۱۶۱۳ء میں، بیرومیٹر ۱۶۴۳ء میں، ہوائی پمپ ۱۶۵۴ء میں اور پنڈولم سے چلنے والی دیواری گھڑی ۱۶۵۷ء میں وضع ہوئی - ان کے علاوہ بحری جہازوں میں کام آنے والے درجنوں آلات و اوزار بھی اسی زمانے میں ایجاد ہوئے - اور جن علوم نے خاص طور پر فروغ پایا اُن میں فلکیات، میکانکس، طبعیات (روشنی، حرارت، آواز، مقناطیسیت اور برقیات) کیمسٹری، طب، ارضیات، نباتیات قابلِ ذکر ہیں۔

مگر یورپ کے سائنس دانوں نے اپنی دریافتوں اور ایجادوں کو راز میں نہیں رکھا۔ بلکہ ان کے بارے میں کتابیں بھی شائع کیں تاکہ دوسرے اُن سے فائدہ اٹھا سکیں۔ انہوں نے آپس میں تبادلۂ خیال کے لئے جگہ جگہ سائنسی کلب بھی بنائے۔ جو آگے چل کر شہرہ آفاق سوسائیٹیوں میں تبدیل ہو گئے۔ اس قسم کی پہلی سوسائٹی ۱۵۶۰ء کے لگ بھگ نیپلس (اٹلی) میں قائم ہوئی۔ لیکن کلیسا نے جلد ہی اس پر جادوگری کا الزام لگا دیا۔ اور وہ بند ہو گئی۔ دوسری سوسائٹی روم میں ۱۶۰۱ء میں بنی اور تیس برس تک زندہ رہی۔ اس کے اراکین میں گلیلو بھی شامل تھا۔ تیسری ۱۶۵۷ء میں فلورنس میں بنی اور دس سال تک کام کرتی رہی۔

برطانیہ میں پہلا سائنسی ادارہ ۱۶۴۴ء میں لندن میں قائم ہوا۔ مگر پادریوں کے فساد کے خوف سے کلب کے بانیوں نے اس کا نام "فلاسوفیکل کالج" رکھا۔ کلب کے ارکان کی تعداد پندرہ سے زیادہ نہ تھی لیکن وہ ہر ہفتے باقاعدگی سے اکٹھا ہو کر سائنسی مسائل پر بحث و مباحثہ کرتے تھے۔ ایسا ہی ایک کلب آکسفورڈ میں "فلاسفیکل سوسائٹی" کے نام سے کھلا۔ ۱۶۶۰ء میں انھیں کلبوں کی اساس پر برطانوی رائل سوسائٹی کا قیام شاہی فرمان سے عمل میں آیا۔ یہ سوسائٹی اب تک قائم ہے۔ اسی اثنا میں فرانس میں بیشمار سائنسی سوسائٹیاں وجود میں آئیں اور تب ۱۶۶۶ء میں پیرس اکیڈیمی قائم ہوئی۔ برلن اکیڈیمی ۱۷۰۰ء میں اور سینٹ پیٹرس برگ (لینن گراڈ) اکیڈمی ۱۷۲۴ء میں بنی۔

یہی زمانہ معاشیات میں مرکنٹائل سسٹم اور سیاسیات میں معاہدۂ عمرانی ہے۔ مرکنٹائل سسٹم اُبھرتے ہوئے تجارت پیشہ ملکوں کا معاشی نظریہ تھا۔ اس

کی رُو سے روپیہ اور دولت ایک ہی شے تصور کی جاتی تھی۔ اور مصنوعات کی پیداوار بڑھانے اور برآمد میں اضافہ کرنے اور درآمد پر پابندیاں لگانے اور نوآبادیات پر قبضہ کرنے کی تلقین کی جاتی تھی۔ معاہدۂ عمرانی کے دو بڑے مبلغوں ہابس (۱۵۸۸ء — ۱۶۷۹ء) اور جان لاک (۱۶۳۲ء — ۱۷۰۴ء) کی تحریروں نے برطانیہ میں نمائندہ حکومت کی تحریک پر گہرا اثر ڈالا۔

مغرب کے جدید فلسفے کی بنیاد بھی سولہویں صدی میں پڑی۔ اس دَور کے فلسفیوں میں فرانسس بیکن، ڈیکارٹ اور اسپائنوزا کے نام سرفہرست ہیں۔

بیکن (۱۵۶۱ء — ۱۶۲۶ء) انگلستان کا باشندہ تھا۔ وہ علم کو طاقت خیال کرتا تھا۔ اور اُس کے نزدیک فلسفہ کا منصب یہ تھا کہ سائنسی دریافتوں اور ایجادوں کے ذریعہ انسان کو عناصرِ قدرت پر قابو پانے میں مدد دے۔ اسی وجہ سے وہ تجربے پر بڑا زور دیتا تھا۔ اور تجربے ہی میں اس کی جان گئی۔ ایک دن جب برف پڑ رہی تھی تو وہ مُرغی کے پیٹ میں برف بھر کر بترید کا تجربہ کرنے باہر نکلا۔ سردی کی وجہ سے اس کو نمونیہ ہو گیا۔ اور وہ وفات پا گیا۔

بیکن پہلا جدید فلسفی ہے جس نے استخراجی طریقۂ فکر (DEDUCTION) پر استقرائی طریقے کو ترجیح دی۔ یعنی کُل سے جزو کے بجائے جزو سے کُل تک پہنچنے کو۔ وہ کہتا تھا کہ ہم کو مکڑی نہیں ہونا چاہیئے جو اپنے اندر کی چیزوں سے جالے بُنتی ہے۔ اور نہ چیونٹی جو صرف چیزیں جمع کرتی ہے بلکہ شہد کی مکھی ہونا چاہیئے جو رس جمع بھی کرتی ہے اور پھر اس کو ترتیب دے کر نئی چیز پیدا کرتی ہے۔"

(مغربی فلسفہ کی تاریخ از برٹرنڈرسل ص ۵۶۵)

ڈیکارٹ (۱۵۹۶ء — ۱۶۵۰ء) وہی فلسفی ہے جس کے نظریات سے ڈاکٹر برنیئر نے نواب دانش مند خاں کو رُوشناس کیا تھا البتہ یہ نہ پتہ چلا کہ نواب صاحب نے ڈیکارٹ اور گیسنڈی (فرانسیسی سائنس دان) سے کہاں تک استفادہ کیا۔ ڈیکارٹ جدید فلسفۂ تشکیک کا بانی خیال کیا جاتا ہے مگر وہ خالی خولی فلسفی نہ تھا بلکہ علم حساب اور طبیعیات میں بھی اس نے بیش قیمت اضافے کئے۔ وہ مشینوں سے اتنا مرعوب تھا کہ انسانوں اور جانوروں کو بھی ذی رُوح مشینوں سے تعبیر کرتا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ ہمارا علم محدود ہے ورنہ ہم کیمسٹری اور حیاتیات کو بھی مشین کے اصول پر مرتب کر لیتے۔ اس کا دعویٰ تھا کہ تخم جو ترقی کر کے جانور یا درخت بن جاتا ہے تو اُس کا یہ عمل بھی خالص میکانکی ہے۔ وہ فلسفہ اور سائنس دونوں میں قانون جبر کا قائل تھا۔

سولہویں اور سترہویں صدی کے اس مختصر جائزے سے بخوبی اندازہ ہو جائے گا کہ اہل یورپ نے سائنسی دریافتوں اور ایجادوں کے ذریعہ اپنی فکری اور مادی توانائی میں کس حد تک اضافہ کر لیا تھا۔ اُن کی تجارتی سرگرمیاں برابر بڑھتی جا رہی تھیں۔ ان کی صنعتوں کو دن دُونی رات چوگنی ترقی ہو رہی تھی۔ اُن کے شوق جستجو اور ذوق سفر کے آگے سمندر کی مُوجیں اور دشت و صحرا کی صعوبتیں کوئی حقیقت نہ رکھتی تھیں۔ وہ ایشیا کی بے پناہ دولت پر للچائی نظریں ڈال رہے تھے۔ اپنے علم و ہنر کی برتری کے باعث اُن میں مشکل سے مشکل مہم کو سَر کرنے کا حوصلہ اور اعتماد پیدا ہو گیا تھا۔ اور وہ اورنگ زیب کے عہد ہی میں ہندوستان پر قبضہ کرنے کے منصوبے بنانے لگے تھے۔

چنانچہ دسمبر ۱۶۸۷ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے ڈائرکٹروں نے اپنے نمائندے کو مدراس یہ ہدایت نامہ بھیجا تھا کہ "تمہارا فرض ہے کہ وہاں پر ایک ایسی سول اور فوجی قوت قائم کرو اور اس کی کفالت کے لئے اتنی مالی آمدنی پیدا کرو کہ وہ ہندوستان میں ہمیشہ کے لئے ایک وسیع اور مستحکم برطانوی مقبوضے کی بنیاد بن جائے۔"

ADVANCED HISTORY P. 639.

اُدھر یورپ میں صنعتی، سماجی اور ذہنی انقلاب کے باعث زندگی کا پرانا نظام بدل رہا تھا اور انسان اپنے لئے ایک نیا ماحول، نئی دنیا تخلیق کر رہا تھا۔ لیکن ادھر ہمارے ملک کے فرماں روا اور اُمرا سلطنت ان تغیرات سے بے خبر عالی شان عمارتیں بنوانے، رقص و موسیقی کی محفلیں سجانے، شعر و سخن کی مجلسیں آراستہ کرنے، زرق برق لباس پہننے اور عمدہ عمدہ کھانے پکوانے میں مصروف رہتے تھے۔ مغربی دریافتوں اور ایجادوں سے بہرہ اندوز ہونے کے اگر مواقع ملتے تھے تو بھی ان سے فائدہ نہ اُٹھاتے تھے۔ مثلاً ہم لکھ آئے ہیں کہ پُرتگالیوں نے گوا میں چھاپے خانے ۱۵۷۶ء میں لگا لئے تھے۔ ان چھاپے خانوں میں وہ اپنی مذہبی کتابیں چھاپتے اور ہندوستانیوں میں تقسیم کرتے تھے۔ کہتے ہیں کہ یہ مطبوعہ کتابیں اکبر کی نظر سے بھی گذریں لیکن اس روشن خیال بادشاہ کو بھی چھاپے خانوں کی افادیت کا اندازہ نہ ہوا بلکہ اس نے چھاپے خانے کی تجویز کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ مطبوعہ کتابوں کا خط بہت خراب ہے اور اس سے خوش نویسوں کی روزی ماری جائے گی۔ پُرتگالی پادریوں کی شاہی دربار میں آمد و رفت ۱۵۸۱ء ہی میں شروع ہو گئی تھی۔ اور بعض شہزادوں کو پرتگالی

زبان سیکھنے کا حکم بھی ملا تھا۔ مگر اس تعلیم کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ جہانگیر، شاہ جہاں اور اورنگ زیب کے عہد میں تو انگریز سفارتیں بھی آنے لگی تھیں۔ اس کے علاوہ قریب قریب ہر بڑے تجارتی شہر میں انگریزوں کی کوٹھیاں تھیں مگر کسی ہندوستانی امیر یا سوداگر یا دانش ور کو ان کی زبان سیکھنے، اُن کی کتابیں پڑھنے، اُن سے مغربی علوم و فنون کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کی توفیق نہ ہوئی۔ حبیب اللہ نامی ایک شخص نے انگلستان کا سفر بھی کیا تھا لیکن نہ تو وہ اپنے ساتھ کوئی مشین لایا اور نہ وہاں کی صنعتی سرگرمیاں اُس کو نظر آئیں۔ جہانگیر کو انگریز سوداگر اپنے ملک کی عجوبہ چیزیں بطور تحفہ پیش کرتے تھے۔ لیکن بادشاہ سلامت یا کسی وزیر نے برطانیہ کی ایجاد کردہ کسی مشین کی فرمائش نہ کی لیں تصویریں کی نقلیں بنواتے رہے۔ حجاج کے قافلے ہر سال ولندیزی، برطانوی یا پرتگالی جہازوں میں مکہ معظمہ جاتے تھے۔ مگر کسی حاجی نے مغربی جہازوں کے کل پرزوں کو دیکھنے یا ویسے ہی کل پرزے بنانے کی تکلیف نہیں کی۔ کسی حاجی کو یہ خیال بھی نہ آیا کہ لاؤ لگے ہاتھوں یورپ کی سیر کر لیں اور دیکھیں کہ اہلِ مغرب کی دُنیا کیسی ہے۔ حتیٰ کہ ٹھٹھہ، احمد آباد، بمبئی، مدراس، اور ہگلی کے ہندوستانی تاجروں نے بھی انگریز تاجروں سے کچھ نہ سیکھا۔

یہ تھی وہ خود کفیل اور حصار بند ذہنیت جس کے باعث ہم کو آنے والے خطرات کی خبر نہ ہوئی اور نہ ہم نے اس سیلابِ بلا کا مقابلہ کرنے کی خاطر اپنی ذہنی اور سماجی توانائی میں اضافہ کرنے کی تدبیریں اختیار کیں۔ ہم نے انگریزوں کی قوت کا اندازہ اُن کی قلیل تعداد سے لگایا اور یہ بھول

گئے کہ بابر نے بہت مختصر فوج سے لودھیوں اور راجپوتوں کے جمِّ غفیر کو شکست دی تھی۔ ہم نے دشمن کی ذہنی تربیت، اُس کے جدید آلات داونذار، اُس کی بحری طاقت، اُس کے فنِ جنگ، اُس کے لڑائی کے ہتھیار، اُس کی سیاسی سوجھ بُوجھ، کسی کو بھی درخورِ اعتنا نہ سمجھا بلکہ اس کو گھٹیا درجے کا سوداگر خیال کرتے رہے۔ اس ناعاقبت اندیشی کا خمیازہ ہم کو پہلے حیدرآباد دکن میں پھر ارکاٹ میں اور بالآخر بنگال میں بھگتنا پڑا۔ مگر ہم اب تک اپنے جی کو یہ کہہ کر خوش کر لیتے ہیں کہ جنگ پلاسی میں ہندوستان کو شکست میر جعفر کی غدّاری کی وجہ سے ہوئی تھی۔ حالانکہ میر جعفر تو تاریخ کا ایک بہانہ تھا۔ شکست کے اسباب دراصل وہی تھے جن کا ذکر ہم نے اس باب میں کیا ہے۔

ضمیمہ

پاکستانی تہذیب کی پہچان

ہر قوم کی اپنی جُداگانہ شخصیت ہوتی ہے۔ اس شخصیت کے بعض پہلو دوسری تہذیبوں سے ملتے جلتے ہیں۔ لیکن بعض ایسی انفرادی خصوصیتیں ہوتی ہیں جو ایک قوم کی تہذیب کو دوسری تہذیبوں سے الگ اور ممتاز کردیتی ہیں۔ ہر قومی تہذیب اپنی انہیں انفرادی خصوصیتوں سے پہچانی جاتی ہے۔

جب سے پاکستان ایک آزاد ریاست کی حیثیت سے وجود میں آیا ہے ہمارے دانش ور پاکستانی تہذیب اور اس کے عناصر ترکیبی کی تشخیص میں مصروف ہیں۔ وہ جاننا چاہتے ہیں کہ آیا پاکستانی تہذیب نام کی کوئی شے ہے بھی یا ہم نے فقط اپنی خواہش پر حقیقت کا گمان کر لیا ہے۔ پاکستانی تہذیب کی تلاش اس مفروضے پر مبنی ہے کہ پاکستان ایک قومی ریاست ہے اور چونکہ ہر قومی ریاست کی اپنی ایک علیحدہ تہذیب ہوتی ہے لہٰذا پاکستان کی بھی ایک قومی تہذیب ہے یا ہونی چاہیئے۔

لیکن پاکستانی تہذیب پر غور کرتے وقت ہمیں بعض امور ذہن میں رکھنے چاہئیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ریاست فقط ایک جغرافیائی یا سیاسی حقیقت ہوتی ہے اور قوم اور اسی کے واسطے سے قومی تہذیب ایک سماجی حقیقت

ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ریاست اور قوم کی سرحدیں ایک ہوں۔ مثلاً جرمن قوم ان دنوں دو آزاد ریاستوں میں بٹی ہوئی ہے۔ یہی حال کوریا اور ویت نام کا ہے۔ مگر جب ہم جرمنی، کوریا اور ویت نام کی قومی تہذیب سے بحث کریں گے تو ہمیں مشرقی اور مغربی جرمنی، جنوبی اور شمالی کوریا اور جنوبی اور شمالی ویت نام کو ایک تہذیبی یا قومی وحدت ماننا پڑے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ریاست کے حدود ــ گھٹتے بڑھتے رہتے ہیں۔ مثلاً پاکستان کی سرحدیں آج وہ نہیں ہیں جو ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو تھیں۔ مگر قوموں اور قومی تہذیبوں کے حدود بہت مشکل سے بدلتے ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ بعض ریاستوں میں ایک ہی قوم آباد ہوتی ہے جیسے جاپان میں جاپانی قوم، اٹلی میں اطالوی قوم اور فرانس میں فرانسیسی قوم، ایسی ریاستوں کو قومی ریاست کہا جاتا ہے۔ لیکن بعض ریاستوں میں ایک سے زیادہ قومیں آباد ہیں۔ جیسے کینڈا میں برطانوی اور فرانسیسی قومیں۔ چیکوسلواکیہ میں چیک اور سلاف، عراق میں عرب اور کرد، سوویت یونین میں روسی اور ازبیک، تاجیک وغیرہ۔ جن ملکوں میں فقط ایک قوم آباد ہوتی ہے وہاں ریاستی تہذیب اور قومی تہذیب ایک ہی حقیقت کے دو نام ہوتے ہیں۔ لیکن جن ملکوں میں ایک سے زیادہ قومیں آباد ہوں وہاں ریاستی تہذیب کی تشکیل و تعمیر کا انحصار مختلف قوموں کے طرزِ عمل، طرزِ فکر، اور طرزِ احساس کے ربط و آہنگ پر ہوتا ہے۔ اگر اتفاق اور رفاقت کی قوتوں کو فروغ ہو تو رفتہ رفتہ

ایک بین قومی تہذیب تشکیل پاتی ہے۔ اور اگر باہمی نفاق اور عداوت کا زور بڑھے، اگر مختلف قومیں صنعت و حرفت میں، زراعت و تجارت میں علوم و فنون میں ایک دوسرے پر غلبہ پانے یا ایک دوسرے کا استحصال کرنے کی کوشش کریں یا ایک دوسرے سے نفرت کریں۔ اگر ملک میں اعتماد کے بجائے شک و شبہ اور بدگمانی کی فضا پیدا ہو جائے تو مختلف تہذیبی اکائیوں کی سطح اونچی نہیں ہو سکتی اور نہ ہی ان کے ملاپ سے کوئی ریاستی تہذیب اُبھر کر سامنے آسکتی ہے۔

کسی معاشرے کی با مقصد تخلیقات اور سماجی اقدار کے نظام کو تہذیب کہتے ہیں۔ تہذیب معاشرے کی طرزِ زندگی اور طرزِ فکر و احساس کا جوہر ہوتی ہے۔ چنانچہ زبان، آلات و اوزار پیدا کرنے کے طریقے اور سماجی رشتے، رہن سہن، فنونِ لطیفہ، علم و ادب، فلسفہ و حکمت، عقائد و افسوں، اخلاق و عادات، رسوم و روایات عشق و محبت کے سلوک اور خاندانی تعلقات وغیرہ تہذیب کے مختلف مظاہر ہیں۔

انگریزی زبان میں تہذیب کے لئے "کلچر" کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ کلچر لاطینی زبان کا لفظ ہے۔ اس کے لغوی معنی ہیں "زراعت، شہد کی مکھیوں، ریشم کے کیڑوں، سیپیوں یا بیکٹریا کی پرورش یا افزائش کرنا، جسمانی یا ذہنی اصلاح و ترقی، کھیتی باڑی کرنا۔"

اُردو فارسی اور عربی میں کلچر کے لئے تہذیب کا لفظ استعمال ہوتا ہے تہذیب عربی زبان کا لفظ ہے۔ اس کے لغوی معنی ہیں کسی درخت یا پودے کو کاٹنا چھانٹنا، تراشنا تاکہ اس میں نئی شاخیں نکلیں اور نئی کونپلیں پھوٹیں۔

فارسی میں تہذیب کے معنی "آراستن پیراستن، پاک و درست کردن و اصلاح نمودن" ہیں۔ اردو میں تہذیب کا لفظ عام طور سے شائستگی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ فلاں شخص بڑا مہذب ہے تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ شخص مذکور کے بات چیت کرنے، اُٹھنے بیٹھنے اور کھانے پینے کا انداز روایتی معیار کے مطابق ہے۔ وہ ہمارے آدابِ مجلس کو بڑی خوبی سے برتتا ہے اور شعر و شاعری یا فنونِ لطیفہ کا سُتھرا ذوق رکھتا ہے۔

تہذیب کا یہ مفہوم دراصل ایران اور ہندوستان کے اُمرا و عمائدین کے طرزِ زندگی کا پرتو ہے۔ یہ لوگ تہذیب کے تخلیقی عمل میں خود شریک نہیں ہوتے تھے اور نہ تخلیقی عمل اور تہذیب میں جو رشتہ ہے اس کی اہمیت کو محسوس کرتے تھے۔ وہ تہذیب کی نعمتوں سے لطف اندوز ہونا تو جانتے تھے لیکن فقط تماشائی بن کر، اداکار کی حیثیت سے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تہذیب کا تخلیقی کردار ان کی نظروں سے اوجھل رہا۔ اور وہ آدابِ مجلس کی پابندی ہی کو تہذیب سمجھنے لگے۔ وہ جب "تہذیبِ نفس" یا "تہذیبِ اخلاق" کا ذکر کرتے تھے تو اس سے ان کی مُراد نفس یا اخلاق کی طہارت یا اصلاح ہوتی تھی۔

سر سیّد احمد خاں ہمارے پہلے دانش ور ہیں جنھوں نے تہذیب کا جدید مفہوم پیش کیا۔ انھوں نے تہذیب کی جامع تعریف کی۔ اور تہذیب کے عناصر و عوامل کا بھی جائزہ لیا۔ چنانچہ اپنے رسالے "تہذیب الاخلاق" کے اغراض و مقاصد بیان کرتے ہوئے سر سیّد پرچے کی پہلی اشاعت (۱۸۷۰ء) میں لکھتے ہیں کہ:۔

"اس پرچے کے اجرار سے مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجے کی سولزیشن (CIVILISATION) یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا جاوے تاکہ جس حقارت سے (سویلائزڈ) مہذّب قومیں ان کو دیکھتی ہیں وہ رفع ہووے اور وہ بھی دنیا میں معزّز و مہذّب قومیں کہلاویں۔ سولزیشن انگریزی کا لفظ ہے جس کا تہذیب ہم نے ترجمہ کیا ہے۔ مگر اس کے معنی نہایت وسیع ہیں۔ اس سے مراد ہے انسان کے تمام افعالِ ارادی، اخلاق اور معاملات اور معاشرت اور تمدن اور طریقۂ تمدن اور صرفِ اوقات اور علوم اور ہر قسم کے فنون و ہنر کو اعلیٰ درجے کی عمدگی پر پہنچانا اور ان کو نہایت خوبی اور خوش اسلوبی سے برتنا جس سے اصل خوشی اور جسمانی خوبی ہوتی ہے اور تمکین و وقار اور قدر و منزلت حاصل کی جاتی ہے۔ اور وحشیانہ پن اور انسانیت میں تمیز نظر آتی ہے۔" (منقول از دلستانِ تاریخ اردو، مصنفہ حامد حسن قادری صفحہ ۳۴۳ کراچی ۱۹۶۶ء)۔

سرسیّد نے کلچر اور سولزیشن کو خلط ملط کر دیا ہے لیکن اس میں ان کا قصور نہیں ہے بلکہ بیشتر دانایانِ مغرب کے ذہنوں میں اس وقت تک کلچر اور سویلزیشن کا فرق واضح نہیں ہوا تھا۔

سرسیّد نے تہذیب الاخلاق ہی میں تہذیب پر دو مفصّل مضمون بھی لکھے تھے۔ پہلے مضمون کا عنوان "تہذیب اور اس کی تعریف" اور دوسرے

کا "سولزیشن یعنی شائستگی اور تہذیب" تھا۔ یہ مضامین جیساکہ خود سر سید احمد خان نے اعتراف کیا ہے ٹامس بکل (۱۸۲۱ء - ۱۸۶۲ء) کی کتاب سے ماخوذ ہیں۔

ٹامس بکل برطانیہ کا مشہور مورخ تھا۔ وہ تہذیب عالم کی مفصل تاریخ کئی جلدوں میں لکھنا چاہتا تھا۔ لیکن ابھی فقط دو جلدیں شائع ہوئی تھیں (۱۸۶۱ء) کہ بکل کا انتقال ہوگیا۔

بکل نے انسانی تہذیب کی تاریخ سائنسی معلومات کی روشنی میں لکھنے کی کوشش کی تھی اور استقرائی اصولوں کی بنیاد پر انسانی تاریخ کے کچھ قوانین بھی وضع کئے تھے۔ مثلاً موسم کا قانون — اور یہ ثابت کیا کہ انسانی تہذیب پر طبعی ماحول اور موسم کا بہت گہرا اثر پڑتا ہے۔ پھر اس قانون سے اس نے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ تہذیب فقط یورپ میں ترقی کر سکتی ہے کیونکہ یورپ کا موسم بہت خوشگوار ہوتا ہے۔ بکل کے "نظریات" گو تاریخی حقائق کے سر تا سر خلاف تھے (وادیٔ سندھ، وادیٔ نیل اور وادیٔ دجلہ وفرات کی قدیم تہذیبوں کا طبعی ماحول یورپ سے مختلف تھا۔ پھر بھی ان تہذیبوں کی عظمت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا) اس کے باوجود اہل فرنگ نے بکل کے خیالات کا بڑی گرمجوشی سے خیر مقدم کیا تھا۔ کیونکہ اس نے سفید فام قوموں کے غلبے اور ایشیائی قوموں کی غلامی کو قانون قدرت کی شکل دی تھی اور اس طرح برطانیہ کے سامراجی مفادات کے لئے ایک نظریاتی جواز پیش کیا تھا۔

ہیگل، مارکس اور دوسرے مغربی مفکرین انسانی تہذیب کے ارتقاء کے

قانون کو بکل سے بہت پہلے دریافت کر چکے تھے لیکن سرسید ان مفکرین کے خیالات سے واقف نہ تھے۔ پھر بھی سرسید کا یہ کارنامہ کیا کم ہے کہ انہوں نے ہمیں تہذیب کے جدید مفہوم سے آشنا کیا۔ تہذیب کی تشریح کرتے ہوئے سرسید لکھتے ہیں کہ :

"جب ایک گروہ انسانوں کا کسی جگہ اکٹھا ہو کر بستا ہے تو اکثر ان کی ضرورتیں اور ان کی حاجتیں، ان کی غذائیں اور ان کی پوشاکیں ان کی معلومات اور ان کے خیالات، ان کی مسرت کی باتیں اور ان کی نفرت کی چیزیں سب یکساں ہوتی ہیں اور اسی لئے برائی اور اچھائی کے خیالات بھی یکساں ہوتے ہیں۔ اور برائی کو اچھائی سے تبدیل کرنے کی خواہش سب میں ایک سی ہوتی ہے اور یہی مجموعی خواہش تبادلہ یا مجموعی خواہش سے وہ تبادلہ اس قوم یا گروہ کی سولزیشن ہے۔" (مقالات سرسید جلد ۶ صفحہ ۳ لاہور ۱۹۶۲ء)۔

سرسید احمد خان نے انسان اور انسانی تہذیب کے بارے میں اب سے سو سال پیشتر ایسی معقول باتیں کہی تھیں جو آج بھی سچی ہیں جن پر غور کرنے سے تہذیب کی اصل حقیقت کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ مثلاً سرسید کہتے تھے کہ "انسان کے افعال اور نیچر کے قاعدوں میں نسبت قریبی ہے" (ایضاً ص ۳۵) یعنی انسانی معاشرے اور نیچر کی حرکت کے قانون یکساں ہیں۔ دوسرے یہ کہ "انسان کے افعال اور ان کے باہمی معاشرت کے کام کسی

قانونِ معین کے تابع ہیں "۔ اتفاقیہ نہیں ہیں۔ تیسرے یہ کہ "انسان کے افعال اُن کی خواہش کے نتیجے نہیں ہیں بلکہ حالات ماسبق کے نتیجے ہیں" چوتھے یہ کہ "کوئی انسانی معاشرہ تہذیب سے خالی نہیں ہے" اور پانچویں یہ کہ "انسان نیچر کو تبدیل کرتا ہے اور نیچر انسان کو تبدیل کرتا ہے اور اس آپس کے تبدیلات سے سب واقعات پیدا ہوتے ہیں"۔

سر سید ہمارے پہلے مفکر ہیں جنہوں نے موجودات عالم اور انسانی معاشرے کے اندر جو تغیرات ہوتے رہتے ہیں ان کی تشریح خود معاشرے اور موجودات کے قوانینِ حرکت سے کی۔ کسی ماورائی قوت کے ارادے کو اس میں شامل نہیں کیا۔

تہذیب اور انسان لازم اور ملزوم حقیقتیں ہیں۔ یعنی انسان کے بغیر تہذیب کا وجود ممکن نہیں اور نہ تہذیب کے بغیر انسان، انسان کہلانے کا مستحق ہوتا ہے۔ تہذیب انسان کی نوعی انفرادیت ہے۔ یہی انفرادیت اس کو دوسرے جانوروں سے ممتاز کرتی ہے۔ گویا انسان میں بعض ایسی نوعی خصوصیتیں موجود ہیں جو دوسرے جانوروں میں نہیں ہیں اور نہ ہو سکتی ہیں۔ اور انہیں خصوصیتوں کے باعث انسان تہذیب کی تخلیق پر قادر ہوا ہے۔ وہ دونوں پیروں پر سیدھا کھڑا ہو سکتا ہے۔ اس کی وجہ سے اس کے ہاتھ بالکل آزاد ہو جاتے ہیں۔ انہیں ہاتھوں کی مدد سے اس نے نئے نئے آلات و اوزار بنائے ہیں۔ مصوّری کی ہے۔ مجسمے بنائے ہیں۔ ساز ایجاد کئے ہیں۔ تحریر کا فن ایجاد کیا ہے۔ عمارتیں کھڑی

کی ہیں۔ انسان کی دوسری تہذیبی خصوصیت اس کی قوتِ گویائی ہے۔ یہ کوئی فطری یا خداداد صلاحیت نہیں ہے بلکہ انسان نے دماغ، زبان، دانت، تالو، حلق اور سانس کی مدد اور آوازوں کے آہنگ سے بامعنی الفاظ کا ایک وسیع نظام وضع کیا ہے۔

زبان انسان کی سب سے عظیم الشان سماجی تخلیق ہے۔ اس کے ذریعہ انسان اپنے تجربات، خیالات اور احساسات کو دوسروں تک پہنچاتا ہے اور چیزوں کا رشتہ زمان و مکان سے جوڑتا ہے۔ یعنی وہ دوسروں سے ماضی، حال، مستقبل اور دُور و نزدیک کے بارے میں گفتگو کر سکتا ہے اور اس طرح آنے والی نسلوں کے لئے تہذیب کا نہایت بیش قیمت اثاثہ چھوڑ جاتا ہے۔

انسان کی تیسری تہذیبی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اشیار اور واقعات کو نئے نئے معنی دیتا رہتا ہے۔ مثلاً جانور کے نزدیک چشمے کے پانی اور چاہِ زمزم کے پانی میں کوئی فرق نہیں ہے حالانکہ کروڑوں انسانوں کے نزدیک آبِ زم زم نہایت مقدس پانی ہے۔ یہی حال عید، بقرعید، شب برات، محرم اور دوسرے تاریخی دنوں کا ہے کہ انسان کے لئے ان کی ایک خاص اہمیت ہے جب کہ جانوروں کے لئے سب دن یکساں ہوتے ہیں۔ انسان کے علاوہ کوئی دوسرا جانور دیوی دیوتا، بھوت پریت، جن شیطان جنت دوزخ، جھاڑ پھونک، گنڈا تعویذ کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔

انسان اور جانوروں کے نوعی فرق کی تشریح کرتے ہوئے کارل مارکس

نے مصنوعی دنیا کی تخلیق کو انسان کا بڑا کارنامہ قرار دیا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ
" جانوروں کا حیاتی عمل (LIFE ACTIVITY) ان کی کل زندگی ہوتا ہے
وہ اپنی ذات اور اپنے حیاتی عمل میں فرق نہیں کر سکتے۔ یعنی اُن کا کام
فقط اپنے جسمانی وجود کو برقرار رکھنا ہوتا ہے۔ (شیخ سعدی نے
اسی نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے " زیستن برائے خوردن " کا
بلیغ فقرہ استعمال کیا تھا) یہ درست ہے کہ انسان بھی اپنے وجود کو
برقرار رکھنے کے لئے کام کرتا ہے۔ لیکن وہ اپنی زیست کو خوردن تک
محدود نہیں کرتا۔ بلکہ کام اس کے حیاتی عمل کا فقط ایک جزو ہوتا
ہے۔ دوسرے یہ کہ انسان کا حیاتی عمل اس کی مرضی اور ارادے کا
پابند ہوتا یعنی شعوری ہوتا ہے اور یہی باشعور حیاتی عمل اُسے
دوسرے جانوروں سے ممتاز کرتا ہے "

مارکس کے نزدیک انسان کی امتیازی خصوصیت ہی یہ ہے کہ وہ اپنے
عمل سے نیچر کے پہلو بہ پہلو ایک نئی معروضی دنیا تخلیق کر لیتا ہے۔ گو بعض
دوسرے جانوروں میں بھی اس کی صلاحیت پائی جاتی ہے مثلاً پرندے گھونسلے
تیار کرتے ہیں۔ چوہے بل اور گیدڑ ماند کھودتے ہیں۔ شہد کی مکھیاں اور بھڑیں
چھتے بناتی ہیں لیکن انسان اور جانور میں فرق یہ ہے کہ جانور فقط اپنی یا
اپنے بچوں کی فوری ضرورتوں کے لئے یہ چیزیں پیدا کرتے ہیں۔ ان کا تخلیقی
عمل ایک انگا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس انسان کا تخلیقی عمل اس کی جسمانی
ضرورتوں تک محدود نہیں رہتا۔ جانور تخلیق ذات کرتا ہے۔ اپنے

آپ کو پیدا کرتا ہے۔ جانوروں کی تخلیق ان کے جسم کی فوری اور براہِ راست کفالت کرتی ہے اور اُن کے جسم کا جُز ہوتی ہے۔ اس کے برعکس انسانوں کی تخلیقات اُن کے جسم سے الگ ہوتی ہیں۔ بلکہ بسا اوقات ان کی حریف بن جاتی ہیں۔ وہ خود اپنی تخلیقات کے غلام ہو جاتے ہیں۔"

(ECONOMIC AND PHILOSOPHICAL MSS 1844

PAGES 75 - 76 LONDON 59)

اس تمہید کے بعد آیئے اب کچھ تذکرہ پاکستانی تہذیب کا ہو جائے۔ مگر یہاں پھر وہی سوال اُٹھے گا کہ آیا پاکستانی تہذیب نام کی کوئی شے ہے بھی؟ اگر ہے تو اس کا حلیہ کیا ہے؟ اس کو پہچانا کیسے جائے اور اس کی شخصیت کیسے متعین کی جائے؟ نیز کیا پاکستانی تہذیب کا ظہور بھی اسی دن ہوا جس دن پاکستان وجود میں آیا۔ یا اس خطّے کے باشندے ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء سے پہلے بھی تہذیب سے آشنا تھے۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ پاکستان میں انسان چار لاکھ برس سے آباد ہے اور وہ اس طویل مدّت میں پتھر کی تہذیب، کانسے کی تہذیب اور لوہے کی تہذیب کے دَور سے گزرا ہے۔ یہ بھی ایک مسلّمہ امر ہے کہ اس دوران میں دراوڑ، آریہ، ساکا، ایرانی، یونانی، کشن، ہُن، عرب، ترک، افغان اور مغل قوموں کے لوگ وقفے وقفے سے یہاں آکر آباد ہوتے رہے ہیں۔ چنانچہ امری، موئن جو داڑو، ہڑپہ، ٹیکسیلا، پشاور، ملتان، اوچھ، لاہور اور ٹھٹھہ وغیرہ میں ان قوموں کے تہذیبی آثار اب تک موجود ہیں۔ اہل

پاکستان کی تہذیب کا خمیر انھیں پرانی تہذیبوں کے قوام سے اُٹھا ہے۔

پاکستانی تہذیب کے بارے میں عام طور پر دو نظریئے پیش کئے جاتے ہیں۔ پہلا نظریہ ان لوگوں کا ہے جو پاکستانی تہذیب کی اساس اسلام پر رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک پاکستانی تہذیب سے مراد اسلامی تہذیب ہے اور ان کا دعویٰ ہے کہ یہ اسلامی تہذیب اس دن وجود میں آئی جس دن محمد بن قاسم نے راجہ داہر کو شکست دی لہٰذا محمد بن قاسم سے پیشتر کی تہذیب سے ہمارا کوئی رشتہ نہیں ہے کیونکہ وہ کفار کی تہذیب تھی۔ محمد بن قاسم کی اسلامی تہذیب کی روایت کو سلطان محمود غزنوی، شہاب الدین غوری اور شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر نے فروغ دیا۔ سلطنت مغلیہ کے زوال کے زمانے میں شاہ ولی اللہؒ اور مجدد الف ثانیؒ جیسے بزرگوں نے اسلامی تہذیب کو بادِ حوادث کے جھونکوں سے بچایا۔ اور سر سید احمد خاں نے نیچری اور مغرب پرست ہونے کے باوجود مسلمانوں میں قومی انفرادیت کا شعور پیدا کر کے ہمیں خود شناسی کی طرف مائل کیا۔ اور بالآخر علامہ اقبال کی فکری کاوشوں اور قائداعظم کی مدبرانہ کوششوں سے پاکستان وجود میں آیا۔ اس طرح مسلمانوں کو دو ڈھائی صدی کے بعد پہلی بار اسلامی تہذیب کو ترقی دینے کا موقع ملا۔ پاکستان کے سرکاری حلقوں کا کم از کم ابتدا میں یہی موقف تھا۔ اسلامی تہذیب کے اس نظریئے کے مطابق زبانوں میں اردو، موسیقی میں قوالی، مصوری میں چغتائی آرٹ، شاعری میں فردوسیٔ اسلام حضرت حفیظ جالندھری کا کلام، ناول میں اسلامی تاریخی ناول، فلموں میں آبا

حضور اور اعلیٰ حضور کہنے والے رئیس زادے، فنِ تعمیر میں مغلیہ طرز کے گنبد و محراب، مردوں کے لباس میں جناح کیپ، شیروانی اور چوڑی دار پاجامہ، اور عورتوں کے لباس میں غرارہ اسلامی تہذیب کی علامتیں قرار دی گئیں۔ ان دنوں تعلیم و تفریح کا سب سے موثر ذریعہ ریڈیو تھا۔ چنانچہ ریڈیو سے قوالیاں اور عارفانہ نظمیں دن رات نشر ہوتیں۔ بالخصوص علامہ اقبال کی۔ البتہ شاعر مشرق کے انقلابی شعروں کو ریڈیو اسٹیشن کے احاطے میں بھی داخل ہونے کی اجازت نہ تھی۔ ریڈیو والوں نے اسی پر اکتفا نہ کی۔ بلکہ کلاسیکی گانوں کے اُن ہندی بولوں کو بھی "مشرف بہ اسلام" کرنا چاہا جو حضرت امیر خسروؒ اور میاں تان سین کے وقت سے مسلمان موسیقاروں کی زبان پر چڑھے ہوئے تھے۔ یہ ساری کوششیں ناکام ہوگئیں۔ کیونکہ اربابِ اختیار نے نہ تو پاکستان کے باشندوں کے طرزِ معاشرت اور فکر و احساس کے نظام کا خیال کیا اور نہ ان کے تہذیبی تقاضوں کو درخورِ اعتنا سمجھا۔ اس کے علاوہ ان کا یہ نظریہ کہ تہذیب کا مدار مذہب پر ہوتا ہے غیر تاریخی تھا۔ مذہب تہذیب کا جُز تو رہا ہے اور ہو سکتا ہے مگر تہذیب کا "کُل" کبھی نہیں رہا ہے۔

اسلامی تہذیب سے اگر مراد اسلامی عقائد اور رسوم ہیں تو پاکستان کیا ایشیا اور افریقہ کے اکثر ملکوں میں اسلامی تہذیب موجود ہے۔ اس میں پاکستان کی کوئی تخصیص نہیں ہے بلکہ ہر ملک کا مسلمان ایک خدا کو مانتا ہے رسول اکرم صلعم کو آخری نبی گردانتا ہے۔ قرآن کو کلام الٰہی تسلیم کرتا ہے۔

احادیثِ نبویؐ کو بطور سند پیش کرتا ہے۔ نماز، روزہ اور حج و زکوٰۃ کو مذہبی فریضہ سمجھتا ہے۔ عید، بقرعید کے تیوہار مناتا ہے۔ اور ختنہ، بسم اللہ اور نکاح کی رسمیں ادا کرتا ہے۔ تمام دنیا بالخصوص مغربی ایشیا کے مسلمانوں کے روایتی طرزِ فکر و احساس پر بھی اسلام کی چھاپ بہت گہری ہے اور ان کی تہذیبی قدروں، تلمیحوں، استعاروں اور علامتوں میں بھی بہت سی باتیں مشترک ہیں مگر اس اشتراک کے باوجود کوئی صحیح الدماغ شخص عربوں کی تہذیب اور انڈونیشی تہذیب کو ایک نہیں کہے گا۔ حالانکہ دونوں مسلمانوں کی تہذیبیں ہیں۔ اسی طرح ایران اور مراکش یا افغانستان اور سوڈان کی تہذیبیں یکساں نہیں ہیں۔ کیونکہ مذہب تہذیب کا جُز تو ضرور ہے لیکن نہ تو تہذیب کی بنیاد مذہب پر قائم ہے اور نہ مذہب کے حوالے سے اس کو پہچانا جا سکتا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو مراکش سے ملایا تک مسلمانوں کی تہذیبوں میں کوئی فرق نہ ہوتا۔

یہ درست ہے کہ تہذیب کی تشکیل و تعمیر میں اب تک مذہب کو بہت دخل رہا ہے۔ مثلاً گندھارا کی تہذیب بدھ مت اور گوتم بدھ کی شخصیت سے بہت متاثر ہے۔ چنانچہ ٹیکسلا کے عجائب گھر میں سنگ تراشی کے جتنے شاہکار موجود ہیں ان کا تعلق بدھ مت کے عقائد سے ہے لیکن اسی عجائب گھر میں آپ کو گندھارا عہد کی مٹی اور دھات کے خوبصورت برتن، چاندی سونے کے زیورات، بچوں کے کھلونے، لکھنے پڑھنے کا سامان، سل بٹے، ترازو اور باٹ، ہل اور چرخے، غرض کہ ان تمام چیزوں کے نمونے مل جائیں گے

جو گندھارا کے لوگ بدھ مت سے پہلے بھی بناتے تھے۔ ان چیزوں کا بدھ مت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

اسی طرح قرون وسطیٰ کی مغربی تہذیب پر حضرت عیسیٰ اور مسیحی پیشواؤں کی شخصیت کی گہری چھاپ ہے۔ اہل مغرب کی موسیقی، مصوری، مجسمہ سازی اور دیگر علوم و فنون مسیحی عقائد کے اظہار سے بریز ہیں۔ پھر بھی یہ اعتقادی مظاہر پوری مغربی تہذیب کے ذہنی اور مادّی تخلیقات کا فقط ایک جزو ہیں۔ یہی حال ہماری تہذیب کا ہے۔ عید بقر عید کے تیوہار، میلاد شریف، اور شبرات کی رونقیں، پیروں کے عرس، محرّم کی مجلسیں، نعتیہ قصیدے اور مسدس، مرثیے اور سلام، یوسف زلیخا کے قصّے، امیر حمزہ کی داستانیں، مسجدوں کا حسن تعمیر اور ان کے دلکش نقش و نگار، طغرے اور وصلیاں، فنِ خطاطی کے پیچ و خم غرضیکہ ہماری تہذیب کے بہ کثرت پہلو ایسے ہیں جن کا سرچشمہ ہمارے مذہبی عقائد اور رسوم ہی ہیں۔

مگر پاکستانی تہذیب کو اسلامی تہذیب سے تعبیر کرنے والے یہ بھول جاتے ہیں کہ یہاں کی تہذیب کے غالب عناصر کا اسلام سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ ہماری زبان اور بولیاں، ہماری خوراک اور پوشاک، ہمارا اوڑھنا بچھونا، ہمارے آلات و اوزار، ہمارا طرزِ تعمیر، ہماری موسیقی اور مصوری ہماری شاعری، ہمارا ادب، ہمارے رسم و رواج، کسی کا تعلق عہدِ رسالت کی مدنی یا مکّی تہذیب سے نہیں ہے۔ اور نہ پاکستانی تہذیب عرب تہذیب کے قالب میں ڈھالی جا سکتی ہے۔ اس فرق کو مذہب کے معیار پر پرکھا

نہیں جا سکتا بلکہ یہ فرق دونوں ملکوں کے طبعی حالات اور طرزِ بود و ماند میں فرق کا نتیجہ ہے۔ برطانیہ یا امریکہ کا باشندہ مسلمان ہو جانے کے بعد بھی اپنی روایتی تہذیب کو ترک نہیں کر سکتا اور نہ اسلام اس سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ تم کوٹ پتلون پہننا، کانٹے چھری سے کھانا، انگریزی فلمیں دیکھنا، انگریزی گانے گانا اور کلبوں میں رقص کرنا چھوڑ دو۔

دوسرا نظریہ ان لوگوں کا ہے جو پاکستانی تہذیب کے وجود سے انکار کرتے ہیں۔ وہ پاکستان کو ایک ریاست تو تسلیم کرتے ہیں اور اس کی سالمیت کے حق میں بھی ہیں لیکن وہ پاکستان کو تہذیبی اکائی نہیں مانتے۔ ان کا کہنا ہے کہ پاکستانی تہذیب کوئی شے نہیں ہے۔ البتہ پاکستان میں کئی علاقائی تہذیبیں ضرور موجود ہیں۔ اور ان تہذیبوں کی زبان، ادب، ناچ گانے، رسم و رواج، تاریخی روایتیں اور سماجی قدریں ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ دوسرے یہ کہ علاقائی تہذیبیں پاکستان کے قیام سے ہزاروں سال پیشتر سے رائج ہیں۔

پہلے نظریہ کی تبلیغ کرنے والے پاکستان کی تہذیبی وحدت پر اصرار کرتے ہیں۔ ان کو وحدت میں کثرت کا منظر نہیں دکھائی دیتا۔ دوسرے نظریئے کے علمبردار کثرت پر اصرار کرتے ہیں۔ ان کو کثرت میں وحدت نظر نہیں آتی۔ ان دونوں نظریوں میں شروع دن سے ٹکر ہو رہی ہے اور ابھی تک جاری ہے۔ یہ ٹکر دراصل دو متضاد سیاسی اور سماجی طرزِ عمل کا فکری پرتو ہے۔ پہلے نظریئے کا ڈانڈا مضبوط مرکز سے ملتا ہے اور دوسرے

یا صوبائی خود مختاری سے۔ وہ حلقے جن کا خیال ہے کہ زیادہ سے زیادہ اختیارات مرکز کے پاس ہونے چاہئیں۔ تہذیبی وحدت کی حمایت کرتے ہیں۔ وہ حلقے جو صوبائی خود مختاری کے حق میں ہیں علاقائی تہذیبوں کی ترویج و ترقی پر زور دیتے ہیں کیونکہ ان کا خیال ہے کہ علاقائی تہذیبوں کو صوبائی خود مختاری کے بغیر فروغ پانے کا موقع نہیں مل سکتا۔ عجیب بات ہے کہ تحریک پاکستان کے رہنما قیام پاکستان سے پیشتر صوبائی خود مختاری کی حمایت بڑی شد و مد سے کرتے تھے۔ اور وفاقی مرکز کو کم از کم اختیارات سونپنے کے حق میں تھے مگر پاکستان قائم ہو جانے کے بعد ان رہنماؤں نے اپنا موقّف بدل دیا اور مرکز کو زیادہ سے زیادہ اور صوبوں کو کم سے کم اختیار سونپنے پر اصرار کرنے لگے۔

یہ بھی ایک دلچسپ مگر عبرت آموز تاریخی حقیقت ہے کہ مضبوط مرکز اور صوبائی خود مختاری کے حامیوں کے درمیان پہلی قوت آزمائی تہذیبی کے میدان میں لسانی فسادات کی شکل میں ہوئی۔ مضبوط مرکز کے علم بردار نہ تو مشرقی بنگال کو صوبائی خود مختاری دینے پر راضی تھے اور نہ بنگالیوں کی تہذیبی اور لسانی انفرادیت کو تسلیم کرتے تھے۔ اُن کی دلیل یہ تھی کہ پاکستان ایک مسلم قوم ہے اور چونکہ اُردو زبان اسلامی تہذیب کی علامت ہے لہٰذا اُردو زبان کو پاکستان کی واحد قومی زبان بننے کا حق حاصل ہے۔ بنگال کے لوگ اس دلیل کو ماننے کے لئے تیار نہ تھے اور جب مرکز نے تہذیبی وحدت کے اصول کو طاقت کے زور پر منوانا چاہا تو ڈھاکہ میں

لسانی فسادات کا لاوا پھوٹ پڑا۔ اس جھگڑے میں نورالامین کی وزارت گئی سو گئی، بیچاری اُردو زبان کو جس کو بنگالی مقدس زبان سمجھ کر سیکھتے تھے دیس نکالا مِل گیا۔ بنگالی قوم کے لئے اُردو زبان اسلامی تہذیب اور قومی وحدت کی علامت بننے کی بجائے بیرونی اقتدار کی قابلِ نفرت نشانی بن گئی۔

تب مضبوط مرکز کے حامیوں کی طرف سے ایک یونٹ کا شوشہ چھوڑا گیا۔ ایک یونٹ کے جواز میں کسی نے دریائے سندھ کے حوالے سے مغربی پاکستان کی معاشی اور جغرافیائی وحدت کو بطور دلیل پیش کیا اور کسی نے موئن جو دڑو کی تہذیب کا سہارا لیا۔ اس کے باوجود جب سندھ اور سرحد کے نمائندوں نے قومی اسمبلی میں اس تجویز کو منظور کرنے میں پس وپیش کیا تو سرحد کی وزارت توڑ دی گئی اور قومی اسمبلی کے اسپیکر میر غلام علی تالپور کو سندھ کے ایک دُور افتادہ گاؤں میں نظر بند کر دیا گیا۔ مغربی پاکستان ایک وحدت بن گیا۔ اور مشرقی بنگال کا نام بدل کر مشرقی پاکستان رکھ دیا گیا۔ مضبوط مرکز کے طرفداروں کا خیال تھا کہ صوبوں کو توڑنے اور سرکاری کاغذات سے پنجاب، سندھ، سرحد اور بلوچستان کا نام خارج کر دینے سے کم از کم مغربی پاکستان ایک سیاسی اور تہذیبی وحدت بن جائے گا اور لوگ اپنی علاقائی تہذیبوں کو رفتہ رفتہ بھول جائیں گے۔ لیکن یہ ان کی بھول تھی علاقائی تہذیبوں نے ایک یونٹ کے حامیوں کو کبھی معاف نہیں کیا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ علاقائی تہذیبوں کا احیار ایک یونٹ کے زمانے ہی میں شروع ہوا۔ ایک یونٹ کے قیام سے علاقائی تہذیبوں کو جو خطرہ پیدا ہو گیا تھا اس کو سیاست دانوں

سے کہیں زیادہ شدت سے ادیبوں، دانش وروں اور فن کاروں نے محسوس کیا۔
اب یوں ہوا کہ ایک گروہ تو پاکستانی قوم کی تہذیبی شخصیت کو اسلامی تعلیمات اور اسلامی تاریخ کے حوالے سے متعین کرنے میں مصروف ہوگیا اور دوسرے گروہ نے جس کو اپنی علاقائی تہذیب عزیز تھی اپنی تہذیبی میراث کی تلاش شروع کردی۔ اور اپنی اصل پہچاننے کے لئے اپنی زمین سے ناتا جوڑنے کی کوشش کرنے لگا۔ پہلے گروہ کے پاس وسائل بہت تھے۔ اس کو سرکار دربار کی سرپرستی بھی حاصل تھی۔ ابلاغ کے تمام ذرائع بھی اُس کے تصرف میں تھے۔ ریڈیو، ٹیلیویژن اخبار، فلمی صنعت سب جگہ اسی گروہ کا حکم چلتا تھا اور اُس کے پاس ادیبوں عالموں اور فن کاروں کے ضمیر کو خریدنے کے لئے اسباب کی کمی بھی نہ تھی۔ اس کے مقابلے میں علاقائی تہذیبوں کی خدمت کرنے والے ہر اعتبار سے بہت تہی دست تھے۔ پھر بھی ہم دیکھتے ہیں کہ گذشتہ بارہ پندرہ سال کے اندر لوگوں میں اپنی مادری زبان، مادری ادب اور مادری تہذیب کو دست بُرد سے بچانے اور اس کے نقوش کو چمکانے، نکھارنے کا جذبہ بڑی تیزی سے اُبھرا ہے۔ پنجابی، سندھی، پشتو اور بلوچی زبانوں میں شعر کہنے، کہانیاں اور مضامین لکھنے اور رسالے اور کتابیں شائع کرنے اور ادبی انجمنیں بنانے کا رواج بڑھا ہے۔ لوک گیت، لوک کہانی، لوک ناچ مقبول ہوئے ہیں۔ اور دیہات کی گھریلو دستکاریاں ڈھونڈ ڈھونڈ کر جمع کی جا رہی ہیں بلکہ خوش حال طبقوں کے فیشن میں داخل ہوگئی ہیں۔ اب سے دس پندرہ برس پہلے یہاں شاید ہی کوئی سال میں ایک فلم پنجابی یا کسی دوسری علاقائی زبان میں بنی ہو ورنہ سب فلمیں اُردو

میں بنتی تھیں۔ آج صورتِ حال یہ ہے کہ نوّے فیصد فلمیں پنجابی زبان میں بنتی ہیں۔ یہ فلمیں فنّی لحاظ سے تو اعلیٰ درجے کی نہیں ہوتیں لیکن عام تماشائی ان کو بہت پسند کرتے ہیں۔

ایک یونٹ ٹوٹنے اور صوبوں کی بحالی کے بعد سے علاقائی زبان، ادب اور فنون کو ترقی دینے کا شوق اور بڑھا ہے۔ بلکہ غور سے دیکھا جائے تو پتہ چلے گا کہ ایک یونٹ کو توڑنے میں تہذیبی احیاء کی تحریک نے بڑا اہم کردار ادا کیا ہے۔

لیکن ہمیں یہ بات بھی اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ پاکستانی تہذیب خواہ آپ اس کو اسلامی یا قومی تہذیب کے نام سے تعبیر کریں یا علاقائی تہذیبوں کا مرقّع کہیں ارتقا کے ایک نئے دَور میں داخل ہو چکی ہے۔ یہ دَور صنعتی تہذیب یعنی بجلی، گیس، اور تیل سے چلنے والی خود کار مشینوں کا دَور ہے۔ اس کے بڑھتے ہوئے غلبے کو اب کوئی طاقت روک نہیں سکتی۔ اس صنعتی تہذیب کا اثر ہماری زندگی کے ہر پہلو پر پڑ رہا ہے۔ اور کیا شہری کیا دیہاتی سبھی اس کو قبول کرنے پر مجبور ہوتے جا رہے ہیں۔

صنعتی تہذیب سے پیشتر کی تہذیبیں چاہے وہ موہن جو دڑو اور ٹیکسلا کی تہذیبیں ہوں یا عربوں، ترکوں، ایرانیوں اور مغلوں کی تہذیبیں یا علاقائی تہذیبیں سب کی سب زرعی تہذیبیں تھیں۔ ان کے فکر و فن، اور اقدارِ حیات کا سارا نظام کھیتی باڑی سے وابستہ تھا۔ ان کے ناچ گانوں سے، گیتوں، نظموں اور کہانیوں سے، موسمی تیوہاروں اور کھیلوں سے، ان کی

گھریلو دستکاریوں سے زمین کی مہک آتی تھی۔ اُن کے تخلیقی محرکات بازاری نہ تھے بلکہ فن کاروں کے جمالیاتی ذوق کے اظہار میں افادیت اور عقیدت کا جذبہ کارفرما ہوتا تھا۔ یا اپنے خیالات یا حسّی تجربات میں دوسروں کو شریک کرنے کی خواہش۔

صنعتی تہذیب کا نظام خودکار مشینوں کی مصنوعات کے گرد گھومتا ہے مگر فیکٹری کا مالک یا فیکٹری میں کام کرنے والا صنّاع ان مصنوعات کو اپنے ذاتی استعمال کے لیے نہیں تیار کرتا بلکہ سارا مال بازار میں بیچنے کے لیے بناتا ہے۔ گویا صنعتی تہذیب میں ہر شے بازاری چیز ہو گئی ہے۔ اسی وجہ سے ادب، فن علم و ہنر اور اخلاق و محبت کے رشتے سب نفع اور نقصان کی ترازو میں تولے جا رہے ہیں بلکہ بازاری رشتے ہو گئے ہیں۔ غالبؔ نے شاید اسی رجحان پر طنز کرتے ہوئے کہا تھا ؎

غارت گرِ ناموس نہ ہو گر ہوسِ زر
کیوں شاہدِ گُل باغ سے بازار میں آوے

باغ سے بازار تک پہنچنے میں شاہدِ گُل اور انسان کے رشتے میں جو تبدیلی ہوتی ہے وہ صنعتی نظام کے ہر شعبۂ حیات میں نمایاں ہے۔

مشینی مصنوعات کی پہلی خصوصیت ان کی ہمہ گیری ہے۔ یعنی یہ مصنوعات صوبائی یا ملکی سرحدوں کو خاطر میں نہیں لاتیں بلکہ انھوں نے پوری دنیا کو اپنے جال میں جکڑ لیا ہے۔ چنانچہ مشین کی بنی ہوئی چیزیں پاکستان کے پس ماندہ اور دُور اُفتادہ گاؤں میں بھی استعمال ہونے لگی ہیں۔ دوسری

خصوصیت ان مصنوعات کی یکسانیت ہے۔ یعنی جس قسم کی چیزیں کراچی کے بازاروں میں بکتی ہیں اُسی قسم کی چیزیں ملک کے دوسرے شہروں اور قصبوں میں بھی فروخت ہوتی ہیں۔ جو اخبار، رسالے، کتابیں، گراموفون ریکارڈ، ریڈیو سیٹ کراچی میں دستیاب ہوتے ہیں وہ دوسری جگہوں پر بھی آسانی سے حاصل کئے جا سکتے ہیں۔ ریڈیو اور ٹی وی اور اخباروں، رسالوں کے ذریعہ دنیا بھر کی سیاسی اور تہذیبی سرگرمیوں کی رُوداد دیہاتوں میں بھی سُنی جا سکتی ہیں بلکہ اب تو ہمارے شوقین مزاج مزدور اور کاشتکار بھی کام کرتے وقت ریڈیو پر فلمی گانے سنتے رہتے ہیں۔ اس یکسانیت کی وجہ سے سندھ، سرحد، پنجاب اور بلوچستان کے باشندوں کے رہن سہن میں بھی رفتہ رفتہ یکسانیت آتی جاتی ہے اور ان کے مزاج اور مذاق بھی ایک دوسرے سے قریب ہوتے جاتے ہیں۔ صنعتی نظام جس رفتار سے ملک میں ترقی کرے گا اسی رفتار سے یہاں کے باشندوں میں صنعتی تہذیب کی یک جہتی کا غلبہ بھی بڑھے گا۔

اب سوال یہ ہے کہ اس صنعتی تہذیب کے دَور میں ہماری قومی تہذیب اور علاقائی تہذیبوں کا انجام کیا ہو گا؟ قومی تہذیب کی شخصیت کا تو ابھی تک سراغ ہی نہیں ملا ہے۔ چنانچہ حال ہی میں اسلام آباد میں وزارتِ تعلیم کی طرف سے قومی تہذیب کے مسئلے پر جو سیمینار ہوا تھا وہ بھی قومی تہذیب کی شناخت میں ناکام رہا ہے۔ لہذا قومی تہذیب کے مستقبل کے بارے میں کچھ کہنا عبث ہو گا۔ البتہ علاقائی تہذیبوں کو ہم ان کے ادب، آرٹ

زبان اور ہنر کے حوالے سے آسانی سے پہچان لیتے ہیں۔ لہٰذا ان کے مستقبل کے بارے میں پیش قیاسی ہو سکتی ہے۔ مگر کیا علاقائی تہذیبوں میں صنعتی تہذیب کو زک دینے یا اس کا مقابلہ کرنے کی صلاحیت موجود ہے؟ دوسرے ملکوں کی تاریخ اس سوال کا جواب نفی میں دیتی ہے۔ لیکن یہ ضرور ممکن ہے کہ ہم اپنی علاقائی تہذیبوں کو صنعتی تہذیب سے ہم آہنگ کر لیں۔ اور صنعتی تہذیب کی جو برکتیں ہیں ان کی مدد سے علاقائی تہذیبوں کو اور فروغ دیں۔ علاقائی تہذیبوں کی بے جان اور سوکھی ہوئی ٹہنیوں کو کاٹ دیں اور توانا اور تندرست شاخوں کو صنعتی تہذیب کے کھاد پانی سے سیراب کریں تاکہ ان بوٹوں میں جو پھول کھلیں اُن میں زمین کی خوشبو بھی ہو اور انسانی ہنرمندی کا رنگ بھی۔

(نومبر ۷۴ء ۱۹)

اِشاریہ

اس اشاریے کے لئے مصنف جناب سید جعفر احمد کا ممنون ہے۔

"پ"

"ش"

"ک"

"ل"

"م"

"ن"